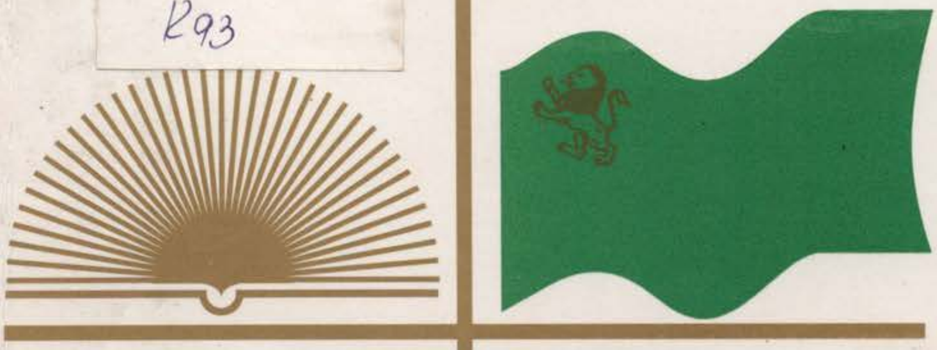
949.72.04
К
К93



# КУЛТУРА, ЦЪРКВА И РЕВОЛЮЦИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Сливен 1995 година

ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ
СЛИВЕН

# КУЛТУРА, ЦЪРКВА И РЕВОЛЮЦИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

## МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНАТА КОНФЕРЕНЦИЯ
## В СЛИВЕН, 15-16 НОЕМВРИ 1995 Г.,
## ПОСВЕТЕНА НА 155-ГОДИШНИНАТА
## ОТ РОЖДЕНИЕТО НА ХАДЖИ ДИМИТЪР
## И СТЕФАН КАРАДЖА И НА
## 120-ГОДИШНАНАТА ОТ АПРИЛСКОТО ВЪСТАНИЕ
## ОТ 1876 ГОДИНА

К 949.72.04
К93

Национален център за музеи, галерии и изобразителни изкуства
при Министерство на културата - София

Институт по история при БАН - София

Общобългарски комитет и фондация "Васил Левски" - София

Община Сливен

Исторически музей - Сливен

ЧИТАЛИЩНА БИБЛИОТЕКА
"ЗОРА" - СЛИВЕН
инв.№ 238/2014

**Редакционна колегия:**
Крумка Шаркова, отг. редактор; членове: Константин Косев, Веселин Трайков,
Николай Жечев, Георги Кючуков; секретар: Мария Кирова

# КУЛТУРА, ЦЪРКВА И РЕВОЛЮЦИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНАТА КОНФЕРЕНЦИЯ
В СЛИВЕН, 15-16 НОЕМВРИ 1995 Г.,
ПОСВЕТЕНА НА 155-ГОДИШНИНАТА
ОТ РОЖДЕНИЕТО НА ХАДЖИ ДИМИТЪР
И СТЕФАН КАРАДЖА И НА
120-ГОДИШНАНАТА ОТ АПРИЛСКОТО ВЪСТАНИЕ
ОТ 1876 ГОДИНА

## СЪДЪРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЕ ОТ ДИРЕКТОРА НА ИСТОРИЧЕСКИЯ МУЗЕЙ В СЛИВЕН - ГЕОРГИ КЮПЧУКОВ ДО УЧАСТНИЦИТЕ В КОНФЕРЕНЦИЯТА
120 ГОДИНИ ОТ НАЧАЛОТО НА МУЗЕЙНОТО ДЕЛО И 70-ГОДИНИ ОТ ОСНОВАВАНЕТО НА МУЗЕЙ В СЛИВЕН (1898 Г.)

1. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НА ДВИЖЕНИЯТА ЗА НАЦИОНАЛНА КУЛТУРА, ЦЪРКВА И ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО
Крумка Шарова 11

2. ЗА ОСНОВНОТО СЪДЪРЖАНИЕ НА БЪЛГАРСКИЯ ВЪЗРОЖДЕНСКИ ПРОЦЕС
Николай Генчев 40

3. Г. С. РАКОВСКИ И БЪЛГАРСКИЯТ ЦЪРКОВЕН ВЪПРОС
Веселин Трайков 47

4. ХАРАКТЕРЪТ И УСТРОЙСТВОТО НА БЪДЕЩАТА ДЪРЖАВА В СХВАЩАНИЯТА НА БЪЛГАРСКИТЕ РЕВОЛЮЦИОННИ ДЕЙЦИ
Дойно Дойнов 54

5. ТВОРЕЦ - РЕЛИГИЯ - ЦЪРКВА - РЕВОЛЮЦИЯ ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ
Дочо Леков 68

6. СЛИВЕН ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО
Васил Дечев 74

---

## ИДЕИ И БОРБИ ЗА ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ

---

1. ХАДЖИ ДИМИТЪР - СИМВОЛ НА ИДЕЯТА ЗА САМОЖЕРТВА В БЪЛГАРСКАТА НАЦИОНАЛНА РЕВОЛЮЦИЯ 81
Константин Косев

2. ПОП МИНЧО КЪНЧЕВ (1836-1904) - ДЕЕН УЧАСТНИК В ТРИЕДИННАТА НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНА БОРБА
Кирила Възвъзова - Каратеодорова 86

3. СЛИВЕНЦИ В ЛЕГАЛНОПОЛИТИЧЕСКИТЕ БОРБИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО
Огняна Маждракова - Чавдарова 92

4. ДЪРЖАВНОТВОРЧЕСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА ТАЙНИЯ ЦЕНТРАЛЕН БЪЛГАРСКИ КОМИТЕТ
Иван Стоянов 103

5. ЗА ВЕСТНИК „СВОБОДА-НЕЗАВИСИМОСТ“ И НЕГОВОТО РАЗПРОСТРАНЕНИЕ СРЕД БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ
Кета Мирчева 111

6. ИСТОРИЧЕСКИ И ЕТНОКУЛТУРНИ АСПЕКТИ НА ХАЙДУТСТВОТО В СЛИВЕНСКО (НАЧАЛОТО НА ЕДНО ПРОУЧВАНЕ)
Мария Кирова - Владимир Демирев 122

7. ГЛАВАТА НА ДЕЛИ РАД
Елка Дроснева 127

8. СОЦИАЛНА И ПОЛИТИЧЕСКА ПОЗИЦИЯ НА ЧОРБАДЖИЙСТВОТО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО
Михаил Грънчаров 134

9. ВОЙНУЦИТЕ И ФОРМИРАНЕТО НА НАРОДНОСТНО САМОЧУВСТВИЕ И ИДЕЯ ЗА БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВНОСТ
Цвета Райчевска 146

10. ВРЪЗКИ МЕЖДУ ПЪРВИ И ВТОРИ РЕВОЛЮЦИОНЕН ОКРЪГ ПО ВРЕМЕ НА АПРИЛСКОТО ВЪСТАНИЕ
Тодорка Драганова 152

11. УЧАСТИЕТО НА ТЪРНОВЦИ В НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНИТЕ БОРБИ ПРЕЗ XIX ВЕК
Цветана Генчева 156

12. „ГРУПАТА НА МЛАДИТЕ“ В ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКИЯ ЖИВОТ НА ПЛОВДИВ ПРЕЗ 60-те И 70-те ГОДИНИ НА XIX ВЕК
Свобода Запрянова 160
13. ДВА ГЛАВНИ ПЪТЯ В СЛИВЕНСКО-КОТЕЛСКИЯ БАЛКАН
Иван Русев, Георги Ковачев 164
14. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕТО МЕЖДУ ДВИЖЕНИЕТО ЗА НАЦИОНАЛНА КУЛТУРА И ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ В ДЕЙНОСТТА НА РУСЕНСКИТЕ РЕВОЛЮЦИОНЕРИ
Веселина Антонова 168
15. РУСЕ ПРЕЗ 60-те - 70-те ГОДИНИ НА XIX ВЕК - РЕВОЛЮЦИЯ И ВСЕКИДНЕВИЕ
Теодора Бакърджиева 174
16. РАЗВИТИЕ НА РЕВОЛЮЦИОННАТА МИСЪЛ В ГАБРОВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО
Мария-Тоска Шкодрева 180
17. ЗА ПРИНОСА НА РУСЕНСКИТЕ ТЪРГОВЦИ В НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНОТО ДВИЖЕНИЕ
Стефка Маринова 185
18. ВЯРА И РОДОЛЮБИЕ У БЪЛГАРСКИТЕ ОПЪЛЧЕНЦИ В ОСВОБОДИТЕЛНАТА ВОЙНА
Иван Христов 189
19. ПРОСВЕТИТЕЛЯТ И РЕВОЛЮЦИОНЕРЪТ КОНСТАНТИН ВЕЛИЧКОВ
Иванка Кибритова 193
20. ЗА СЪЗДАВАНЕТО НА КАРЛОВСКИЯ РЕВОЛЮЦИОНЕН КОМИТЕТ И НЕГОВИТЕ ЧЛЕНОВЕ
Дора Чаушева 197
21. ОБЛЕКЛОТО НА УЧАСТНИЦИТЕ В ОДРИНСКА ТРАКИЯ В ИЛИНДЕНСКО-ПРЕОБРАЖЕНСКОТО ВЪСТАНИЕ
Румяна Урумова 202

## ЦЪРКВА И ЦЪРКОВНИ БОРБИ

1. ЦЪРКОВНАТА БОРБА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО И МЯСТОТО Й В УСИЛИЯТА НА БЪЛГАРИТЕ ЗА ИЗВОЮВАНЕ НА СВОБОДАТА
Веселин Трайков 206
2. КЪМ ВЪПРОСА ЗА НЯКОИ ОТ ПРЕДПОСТАВКИТЕ НА БОРБАТА ЗА ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ
Щелиян Щерионов 212
3. УЧАСТИЕ И РОЛЯ НА ГЛАВНИТЕ УЧИТЕЛИ В КЮСТЕНДИЛ В ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ
Валентин Дебочички 216
4. ФАКТОРИ, ОБУСЛАВЯЩИ ОТКРИВАНЕТО НА ПЪРВОТО БЪЛГАРСКО БОГОСЛОВСКО УЧИЛИЩЕ В ПЕТРОПАВЛОВСКИЯ МАНАСТИР КРАЙ ЛЯСКОВЕЦ
Тянка Минчева 222
5. УЧАСТИЕТО НА ТЪРНОВЦИ В БОРБАТА ЗА ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ
Светлозара Чепкънова - Станева 227
6. ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ ВЪВ ВАРНА И ВЪЗРОЖДЕНСКИЯТ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ
Станка Димитрова 231
7. ИЛАРИОН ЛОВЧАНСКИ И УЧАСТИЕТО МУ В БОРБАТА ЗА НЕЗАВИСИМА БЪЛГАРСКА ЦЪРКВА
Иван Лалев 236
8. БОРБАТА ЗА НАЦИОНАЛНА ПРОСВЕТА И ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ И ВРЪЗКИТЕ НА ГАБРОВЦИ С ИЛАРИОН МАКАРИОПОЛСКИ
Даниела Цонева 240
9. НАЦИОНАЛНО-ПАТРИОТИЧНИ МОТИВИ В ЦЪРКОВНАТА ДЪРВОРЕЗБА
Юлияна Шулекова 245
10. НЯКОИ РУСКИ СВЕДЕНИЯ ЗА ВАСИЛ АПРИЛОВ КАТО РАДЕТЕЛ ЗА НОВОБЪЛГАРСКА ПРОСВЕТА И ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ
Мария Димитрова 249
11. ХАДЖИ ГОСПОДИН СЛАВОВ - ЛЕТОПИСЕЦЪТ НА ПРОСВЕТНО-ЦЪРКОВНИТЕ И РЕВОЛЮЦИОННИ БОРБИ В СТАРА ЗАГОРА
Нейчо Кънев 252

12. **БОРБА ЗА ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНА НЕЗАВИСИМОСТ В ХАСКОВО ПРЕДИ ОСВОБОЖДЕНИЕТО**
Недялко Димов 256

13. **ПРОСВЕТНИ И ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНИ БОРБИ В СТРАНДЖА ДО 1877-1878 Г.**
Радка Хаджиева 263

14. **ЦЪРКВИТЕ В ЯМБОЛ И РОЛЯТА ИМ В КУЛТУРНИЯ ЖИВОТ НА БЪЛГАРСКОТО НАСЕЛЕНИЕ**
Христина Женкова 269

15. **НАЦИОНАЛНАТА ИДЕЯ В БЪЛГАРСКАТА ЦЪРКОВНА МУЗИКА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО**
Стефан Хърков 273

16. **СТАРОЗАГОРСКИЯТ ЦЪРКОВЕН ХОР ОТ 1856 Г. И МЯСТОТО МУ В НАЦИОНАЛНОТО ВЪЗРАЖДАНЕ**
Лилия Филипова 276

## ДВИЖЕНИЕ ЗА НАЦИОНАЛНА ПРОСВЕТА И КУЛТУРА

1. **БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО И КУЛТУРНО-НАЦИОНАЛНОТО НИ ВЪЗРАЖДАНЕ**
Николай Жечев 281

2. **БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРОЖДЕНСКО УЧИЛИЩЕ**
Вера Бойчева 289

3. **НЯКОИ ДОПЪЛНИТЕЛНИ ЩРИХИ КЪМ ИДЕЙНИЯ ПОРТРЕТ НА ИВАН ДОБРОВСКИ**
Надя Данова 306

4. **ПРАВОСЛАВНИ ДУХОВНИЦИ - ДЕЙЦИ НА БЪЛГАРСКОТО ЧИТАЛИЩЕ В ПЛОВДИВ**
Александър Пижев 313

5. **ЗА РОДНОТО МЯСТО НА ВЪЗРОЖДЕНЕЦА АНАСТАС СТОЯНОВИЧ КИПИЛОВСКИ**
Георги Кюпчуков 317

6. **ИВАН НАЙДЕНОВ - ВЪЗРОЖДЕНСКИ УЧИТЕЛ И ВЕСТНИКАР**
Косьо Зарев 320

7. **ХРИСТО Г. ДАНОВ И МАРИН ДРИНОВ - ОБЩИ ИДЕИ И ДЕЛА ЗА РАЗВИТИЕТО НА ВЪЗРОЖДЕНСКАТА КУЛТУРА И КНИЖНИНА**
Анна Илиева 322

8. **ДРУЖЕСТВО „МАЙЧИНА ГРИЖА“ В ГАБРОВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО**
Вела Лазарова 327

9. **ХРИСТИЯНСКО-НРАВСТВЕНО-ЕТИЧНИ ЕТЮДИ В НЯКОИ МОТИВИ НА СТРАНДЖАНСКАТА НАРОДНА ПЕСЕН**
Крали Кралев 333

10. **РУСЕНСКОТО УЧИТЕЛСТВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО**
Ренета Рошкева 336

11. **ГРЪЦКОТО И БЪЛГАРСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ В АСЕНОВГРАД ПРЕЗ XIX ВЕК**
Мина Христемова 343

12. **ЗА ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКАТА И КУЛТУРНО-ПРОСВЕТНА АКТИВНОСТ НА СЛИВЕНСКИТЕ ТЪРГОВЦИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО**
Иван Русев 350

13. **ЗА ВЪЗРОЖДЕНСКИТЕ ИДЕИ НА Д-Р ГЕОРГИ МИРКОВИЧ**
Мария Кирова 354

14. **ПОГЪЛНАТИЯТ ХАЙДУТИН - ОПИТ ЗА МИТОЛОГИЧЕН ПРОЧИТ НА ХАЙДУШКИЯ ЕПОС В СЛИВЕНСКО**
Владимир Демирев 359

15. **КАРЛОВСКОТО ЖЕНСКО ДРУЖЕСТВО „ВЪЗПИТАНИЕ“**
Пенка Тодорова 370

16. **ЯМБОЛСКИТЕ ЕВРЕИ В КУЛТУРНИЯ ЖИВОТ И НАЦИОНАЛНО-РЕВОЛЮЦИОННИТЕ БОРБИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО**
Добрина Берова 374

17. **ОСВЕЩАВАНЕ НА НОВО УЧИЛИЩЕ - ВЪЗРОЖДЕНСКИ УЧИЛИЩЕН ПРАЗНИК**
Невена Даскалова-Желязкова 376

***СПИСЪК НА АВТОРИТЕ*** 381

***СЪКРАЩЕНИЯ*** 383

## ВАШЕ ВИСОКОПРЕОСВЕЩЕНСТВО,
## УВАЖАЕМИ Г-Н КМЕТЕ,
## УВАЖАЕМИ КОЛЕГИ,
## ДАМИ И ГОСПОДА,

В историческия летопис на българския народ са записани светли дати и бележити годишнини. Достойно място сред тях заемат 155 год. от рождението на двамата легендарни войводи Хаджи Димитър и Стефан Караджа и 120 год. от Априлското въстание.

На тези две годишнини е посветена днешната научна конференция на тема "Култура, църква и революция през Възраждането".

В процеса на подготовка извървяхме път на избистряне на идеята, на уточняване на темата, на търсене и намиране на сътрудничество, на научно ръководство и на спомоществователи.

Днес, когато конференцията е вече реалност, искам да използвам предоставената ми възможност да благодаря сърдечно на ръководствата на НЦМГИИ при МК, на ИИ при БАН, на Общонародния комитет и фондация "Васил Левски" - София, за оказаната ни чест да бъдат съорганизатори на конференцията, а гр. Сливен - неин домакин.

Думи на благодарност отправям и към проф. Крумка Шарова, която с желание и готовност прие поканата да бъде научен ръководител.

Сърдечно благодаря и на всички спомоществователи, без чиято материална и финансова подкрепа конференцията не би имала тази мащабност на проблематиката и широта на организацията.

## ДАМИ И ГОСПОДА,

Сливен и Сливенският край имат основание да бъдат домакин на такава научна проява, каквато е днешната конференция. Изворът на това самочувствие е богатото им историческо минало.

Историята на гр. Сливен през Възрожденската епоха може да се приеме като миниатюрно отражение на националната ни история. Едва ли има събитие в национален мащаб, което да не е получило отзвук, да не е намерило проявление тук, в Сливен. Нещо повече - градът е родоначалник на явления и събития в духовния, в икономическия и в политическия живот на българските земи през Възраждането: тук, в Сливен в 1834 г. са положени основите на Първата текстилна фабрика в българските земи; тук, в Сливенския край, намират най-силно проявление някои от формите на борбата за национално освобождение - хайдушкото и четническото движение.

Тук, в Сливен и в Сливенския край, се формира една будна, патриотично настроена интелигенция, която играе активна роля в нашето национално Възраждане.

Нека само споменем патриотичната дейност на радетелите за българско училище, в чиито основи са вградени, казано образно, материалните средства и мисли, думите и делата на десетки възрожденци от Сливенския край като д-р П. Берон, Н. Бозвели, или като Антон Иванов, Димитър Диамандиев, Никола Ценов и др.

След тях да припомним огромното въздействие на българския периодичен печат и между всички списание "Мирозрение" на Иван Добровски, вестникът на браилските сливенци "Българска пчела" и особено неуморимият "Дунавски лебед" на Раковски.

С не по-малка преданост участват в борбата за духовна свобода Неофит Бозвели, Стефан Богориди, д-р Иван Селимински, Добри Чинтулов и техният принос за изграждане на българско национално съзнание е неоспорим. Нека към тези имена да прибавим имената на Г. С. Раковски, П. Хитов, Х. Димитър, на борците за национална българска църква Сава Доброплодни, д-р Г. Миркович, Х. Мина Пашов, Ив. Добровски и още много други и да подчертаем, че с годините все повече се разкрива голямата стойност на тяхното дело.

Дори само този бегъл поглед върху историческото минало откроява ясно безспорно важното място, което заемат Сливен и Сливенският край в националното ни Възраждане.

Ето защо имаме самочувствието да кажем, че на Сливен по право се полага честта да бъде домакин на днешната конференция.

**ДАМИ И ГОСПОДА,**

Като приветствам всички Вас, гости и участници в конференцията, Ви пожелавам ползотворна работа за постигане на поставените пред нея научни задачи!

Желая Ви успех!

**15 ноември 1995 г.** Георги Кюпчуков

директор на Исторически музей - гр. Сливен

През 1998 година се навършват 120 години от началото на музейното дело и 85 години от основаването на музей в гр. Сливен.

Тези две годишнини ни връщат назад в десетилетията, когато през февруари 1878 г. с учредяването в гр. Сливен на Комитет за изучаването на останки от стари гробища, църкви и манастири в Сливенско се полагат основите на музейното дело, а 35 години по-късно през 1928 г. се основава към читалище "Зора" и първият музей в града.

Оттогава до днес музеят в гр. Сливен преминава през сложна еволюция на развитие. Възникнал като малко провинциално музейче с основна цел предимно да събира паметници, свързани с историческото минало на града и района, постепенно той се оформя като един от водещите в града културни институти, а днес е с утвърдено име на основен научен институт за проучване на историческото минало на гр. Сливен и на Сливенския край.

В професионалната си работа специалистите от музея използват различните форми на научна и културно-просветна дейност, за да правят достояние резултатите от изследователската си работа.

Настоящият сборник с научни доклади и съобщения от националната научна конференция на тема: "Култура, църква и революция през Възраждането", състояла се в гр. Сливен, е едно от многото доказателства за големите възможности и безспорен авторитет на музея като организатор на крупни научни изяви, както и за творческите му контакти и сътрудничество със специалистите от различни научни институции и музейната колегия в София и страната.

Двата юбилея - 85 години от основаването на музея в гр. Сливен и 120 години от полагането на основите на музейното дело в града, са повод, за да изразим уважението и почитта си към делото на техните първооснователи, а за музейната колегия -вдъхновение за съзидателни усилия и за нови постижения в музейното дело.

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НА ДВИЖЕНИЯТА ЗА НАЦИОНАЛНА КУЛТУРА, ЦЪРКВА И ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Крумка Шарова**

Научната литература върху движенията за нова национална просвета и култура, за независима църква и за политическо освобождение в миналото и през последните десетилетия дава богата картина за развитието на всяко едно от тях, както в общонационален, така и в регионален и личностен план[1]. Приносите за изясняване на спецификата им, за самостоятелното им развитие и постижения са значителни. Наред с това обаче обективните процеси очертават и редица въпроси за връзките и взаимодействията между тях, които не се третират в специализираните изследвания: как се съотнасят трите насоки или форми на националноосвободителното движение помежду си във времето и по своите задачи и цели; има ли и какви взаимни въздействия и влияния и как това изглежда, от една страна в цялостния възрожденски процес, от друга - за идеолозите и ръководителите, от трета - за масовия участник в просветното, църковното и пряко политическото движение за освобождение[2].

Към споменатите три насоки трябва да се прибави и една четвърта, все още недостатъчно изследвана самостоятелно и недооценена по значението си като трайна и обусловена от международните обстоятелства и отношения по Източния въпрос, които се отразяват много активно върху хода на българското освободително движение. Това са външнополитическите инициативи на възрожденските българи пред Европа и света за представяне на българската национална кауза пред тях и защитата на интересите на българския народ и правото му на самостоятелно съществуване и свободно развитие[3]. Реално съществуващите компоненти на връзките, взаимните влияния и взаимодействия, следователно са четири - движения за нова, съвременна просвета и култура, за църковна самостоятелност и политическо освобождение и тясно свързаните и произхождащи от тях български инициативи пред европейските държави, от които в крайна сметка зависи съдбата на Турция и съдбата на България.

Все по-детайлизираното и задълбочено проучване на различните насоки или форми на изява на българското освободително движение през епохата на Възраждането налага и прави възможно да бъдат осмислени като историческа реалност връзките и взаимодействията помежду им и единството на възрожденския процес, на общото в съдържанието на различните национални задачи и единната им цел, независимо и едновременно с особеностите на всяка една от посочените четири насоки на освободителното движение. А тази единна, върховна цел на нацията е: преодоляване на вековната изостаналост на българския народ поради турското владичество и насилственото подчиняване на българското развитие на една чужда и анахронична държавна, стопанска и политическа система, преодоляване, което означава разкъсване на принудителната изолация на България от развитието на европейския свят и неговите икономически, политически, културни и технически постижения. Абсолютно необходимо условие за осъществяване на тази цел е пълната и разностранна самоидентификация, самосъзнание и национално-политическа еманципация на българския народ с възстановяване на държавната самостоятелност на България и - вече без препятствията на чуждата власт - поемане пътя на прогреса и съвременния дух на епохата във всички области на живота.

Да се замислим върху общото и свързващото различните прояви на възрожденските българи, върху взаимните връзки и взаимодействия между тях е необходимо и поради наличието на две противоречащи си тенденции при интерпретацията на ролята и значението на легалните и революционните възгледи и действия през Възраждането. Тези две тенденции хиперболизират еднакво едностранчиво или мирните, или революционните пътища към свободата и дават противоположни отговори за възможностите за нейното постигане с едните или другите методи. Това е друга и голяма тема, която заслужава и специални изследвания, и широко обсъждане на форум от специалисти. Поради обширността на проблема тук ще се огранича само до резултатите от крайното противопоставяне на значението и ролята на легалните и въоръжените методи на борба и съответните идеологии, породени от тях, което води до пренебрегване на общите корени, взаимната обвързаност и единната в крайна сметка цел на привържениците на първия или втория път към свободата - напредъка, благоденствието и преуспяването на България.

Вариант на теорията за преимуществата на мирното развитие е все по-често срещаното твърдение, че едва след победата на църковната борба настава време за движението за политическо освобождение, което противоречи на многобройни факти още от началото на XIX в., а и на политическите движения, започнали веднага след османското завоевание на българските земи и продължили с нееднаква интензивност, но с неизменна настойчивост до Възраждането.

Първото, за което следва да си дадем сметка при разглеждане на въпроса за връзките и взаимодействията между движенията за национална просвета, църковна независимост и политическо освобождение, преплетени винаги и с външнополитически изяви, е, че те се развиват едновременно през Възраждането. При това най-продължителна и богата предистория имат движенията за политическо освобождение, проявени в заговори, бунтове и въстания от XV до XVII в., т.е. до началото на Възраждането.

Тук особено се откроява XVII век, когато от средите на българската католическа интелигенция, получила високо за времето образование в Италия и влязла в досег с европейските държави и тяхната политика, излизат личности с вече оформено национално българско съзнание и с инициативи за освобождение на България чрез народни въстания и във връзка с политиката и конфликтите на средноевропейските държави с Османската империя[4]. Политическата дейност на българите католици през XVII век и контактите им с Ватикана и държавите в Средна Европа са съпътствани от непознат дотогава по сила и характер подем на българското образование. Измежду българите, които изповядват католицизма, Римската църква подготвя в своите школи висши духовници за България, а те, завръщайки се в своята родина със съвременни европейски познания и с впечатления от напредъка в Европа, се заемат да помогнат на сънародниците си да преодолеят невежеството и изостаналостта, на които ги е обрекло турското робство. За целта откриват модерни за времето училища, едно от които и най-добре организираното е това в Чипровци. Неговата програма и методи за преподаването изпреварват с цели два века новото възрожденско училище.

По същия начин националното съзнание, което израства у българската католическа интелигенция заедно с навлизането им в съвременната наука и европейска действителност, предшества с повече от век Паисиевата история с трудовете и мислите на Петър Богдан[5], с осъзнатото и изразено от него чувство за принадлежност към отечеството България и на дълг да допринесе за неговия напредък. Българската католическа интелигенция, както е известно, организира и едно от най-големите български въстания - Чипровското през 1688 г. Контактите на българите католици през XVII век с правителствата и видни политически личности в Австрия, Полша, Италия слагат основите на една външнополитическа дейност в защита на националната кауза и въвеждат българския въпрос в европейските взаимоотношения и в политиката на Европа спрямо Турция. Дейност, която през XIX в. прераства в преддържавна дипломатическа активност на българите пред европейския свят. Забелязваме, че през XVII в. църквата, макар и католическа, неправославна, новото образование и борбата за политическо освобождение заедно с външнополитическите инициативи са свързани помежду си и се развиват паралелно във времето.

През епохата на Българското възраждане добре известните факти за развитието на новобългарската просвета, църковната борба и движенията за политическо освобождение очертават неизменно едно почти непосредствено хронологическо съвпадение в общия ход и в конкретните си прояви през целия XIX в. до Априлското въстание. Още в "История славяноболгарская", в която акцентът е преди всичко в призива за съпротива на българите срещу елинизаторското влияние на гръцкото духовенство и общност и за осъзнаване на българското достойнство в миналото на държавата и църквата, политическият подтекст е много силен. Без да зове пряко на оръжие срещу Турция, Паисий Хилендарски води със своята история читателя към логичното заключение, че османското завоевание е сложило край на славната българска държава и, че държавната самостоятелност на България трябва да бъде възстановена. Заедно с това какво друго, освен убеждение в силата на знанието, убеждение, излизащо от религиозната каноничност и ограниченост, означава насърчението на Паисий към сънародниците му да четат неговата история - една светска книга, да знаят и пазят своя род и език, за да бъдат въоръжени със знание за националното си битие и същност и да се замислят за бъдещето си като една обособена и със свои права общност?

Книжовната и политическата дейност на Софроний Врачански още по-определено съчетава проявите му на духовник, религиозната просвета на народен, говорим и разбираем български език с познания за светския живот. Едновременно с това Софроний е първият възрожденски политик, който създава български емигрантски център в Букурещ и чрез него започва да сплотява народните сили за общонационална освободителна борба. Все той, отново за пръв път, изпраща делегация от името на българския народ в Русия - двама от най-активните участници в Букурещкия център - Ив. Замбин и Ал. Некович. Въпреки трудностите те успяват да изпълнят политическата си мисия - да представят пред управляващите в Русия положението на своя народ и да търсят подкрепа за промяна на политическия му статут. Със същата цел Софроний Врачански и сподвижниците му осъществяват контакти с руското командване по време на първата за XIX в. Руско-турска война - 1806-1812 г. и представят на руското правителство програма за бъдещето на България. През войната от 1828-1829 г. нова българска делегация пред руските власти продължава дейността, начертана от Софроний[6].

Триединството на началната съпротива срещу гръцкото духовенство и неговото елинизаторско влияние в България, на развитието на нова българска литература и на политическо мислене при Паисий и Софроний и едновременността на проявите им са повече от очевидни, а врачанският епископ слага основата и на външнополитическите действия на възрожденските българи в защита на националната им кауза. Не ни е известно дали и доколко той е бил осведомен за сродните инициативи на българската католическа интелигенция през XVII в., за Чипровското въстание и други опити за освобождение в Северозападна България. Не е изключено обаче до него да са достигали предания по време на обиколките му в този район. Но дори и да не е знаел за събитията там, Софроний действа по същия начин, естествено от позициите на православието, за просвещаване на народа, за организиране на силите му за борба и за опора на една външна държава - сега Русия. А това вече достатъчно убедително говори, че и през XVII и през последните десетилетия на XVIII и началото на XIX в. българите - и католици, и православни - насочват усилията си едновременно: за развитие на националното съзнание чрез просвета, за политическо освобождение и за съдействие на външни фактори.

По-нататък паралелното развитие на различните насоки в освободителното движение продължава. Участието на българи в сръбското и гръцкото въстания и на доброволци в руско-турските войни през първите три десетилетия на XIX в., заговорите и опитите за въстания, съвпадат с ранните, още епизодични прояви на съпротива срещу гръцкото духовенство и на новото българско образование. Достатъчно е да не забравяме, че тогава се появяват първите български учебници, преди всичко "Рибният буквар" на П. Берон (1824 г.), последван наскоро от други светски учебници, че пак тогава Враца и Скопие слагат началото на вълната от искания за замяна на гръцките владици с български, а през 1828-1830 г. Г. Мамарчев замисля и потготвя голямо българско въстание, извън участието на доброволци в руската армия и в сраженията ѝ срещу турците и, че по същото време възниква идеята за автономно българско царство като начало - на територията на Добруджа[7].

Няколко години по-късно 1835 г. бележи буквално хронологическо съвпадение на няколко крупни, нови по същината си явления и събития в живота на българския народ в трите насоки на освободителното движение: откриването на Габровското училище, Велчовата завера и настойчиви искания за български духовници в няколко града, чийто брой все повече нараства. И в просветното, и в църковното, и в политическото движение тези събития стават отправна точка за развитието и активизирането на нацията[8].

Подемът на българското образование и на църковната борба през 30-40-те години на миналия век е съпътстван от политически заговори, от масовите селски въстания в Северозападна България[9] и от най-крупните и най-продължителни дипломатически акции на българите, осъществени от Ал. Екзарх[10]. Той предприема в течение на почти цяло десетилетие постъпки пред европейските правителства за подкрепа на българския народ и на стремежа му да се приобщи към съвременната европейска цивилизация чрез образование и в перспектива - за автономно управление на българските земи. Същият процес на едновременни действия в трите насоки и във външнополитическата дейност на българите наблюдаваме и през следващото десетилетие, преди и след Кримската война.

Особено ярко изразени са паралелното развитие и едновременният, все по-широк подем на движенията за църковна самостоятелност, за нова просвета и култура и за политическо освобождение през 60-те години на XIX в. Г. С. Раковски изгражда и обосновава националнореволюционната идеология и слага началото на организираната в общонационален мащаб въоръжена борба за свобода, създава и централизираното ѝ ръководство - Привременното и после Върховното началство. През втората половина на десетилетието възникват нови политически образувания - Тайният централен български комитет и Българският революционен централен комитет, активизира се Комитетът на "старите" - Добродетелната дружина. Техните цели и задачи, независимо от нюансите в избираните от тях средства и политическа стратегия са обединени от една и съща мисъл и желание - освобождението на отечеството[11]. През същото време израства възрожденската българска интелигенция, получила образование в страната, но и в чужбина[12]. В подем са училищното дело, литературата, периодичният печат[13]. От Великденската акция през 1860 г. до признаването на Българската екзархия в началото на 70-те години църковната борба преживява най-интензивната си фаза[14]. А в същото време е формирана и влиза в действие теорията за българската национална революция и за организирането на националните сили за решителна борба за освобождение. И отново, сега в много по-големи мащаби и с все по-голяма яснocт за мястото на българския въпрос с европейските взаимоотношения и в политиката на великите сили по Източния въпрос, се разгръща широка международна дейност.

В съвсем кратък срок за една-две години се събират изключително важни за българския народ събития. През 1867-1868 г. по повод проекта на патриарха Григорий VI за създаване на автономна църковна област само в Северна България до Балкана цариградските дейци подемат енергична акция за правата на народа: на всички български области - Мизия, Тракия и Македония да се даде църковно-национална самостоятелност[15]. Политическите искания на Добродетелната дружина при преговорите й със Сърбия за създаване на Югославско царство също включват в границите на българската част от общата държава трите области, населени с българи[16]. От своя страна Л. Каравелов застъпва същата идея в публицистиката си и критикува И. Гарашанин и други сръбски и гръцки държавници заради претенциите им да си поделят Македония и Тракия[17]. Една от главните причини за бунта на участниците във Втората българска легия в Белград срещу сръбското правителство са шовинистичните изказвания и писания на някои от сръбските преподаватели, изразяващи също претенции към български земи[18]. В това време започва и съпротивата на българите в Македония срещу гръцките и сръбските учители, изпращани там, за да разпространяват чуждо влияние чрез училищата. Всеобщ е, с незначителни единични изключения, и отпорът, който българите в Цариград, в страната и сред емиграцията започват да оказват срещу проектите на Мидхат паша за сливане, всъщност подчиняване на българските училища на турските и на централната власт[19].

Виждаме как във всички насоки и във всички български центрове съзнанието на националната идентичност и за етническите граници е съзряла и поради това по различни поводи и в църквата, и в училищното дело, и в политиката различни групировки отстояват една и съща кауза.

Още по-любопитно и показателно е струпването на изключително важни събития през 1867-1868 г. в трите насоки на освободителното движение и външнополитическата дейност на българите, факт, който достатъчно говори за високата степен на освободителното движение във всички насоки. Това е най-интензивният етап на четническото движение с двете му крупни осъществени прояви през 1867 и 1868 г., съпътствани от многобройни други инициативи, свързани с тях, но останали нереализирани: голямата Зайчарска чета, организирана в Сърбия и групи доброволци в различни краища на България, съставени, за да се присъединят към четите през тези най-активни години за четническото движение, когато независимо от нежеланието на определени кръгове сред емиграцията, българите замислят прерастването на четническата борба във въстание в България. Това шумно се коментира от европейските дипломатически представители и от чуждия печат като проява на активизирането на българското освободително движение, според повечето западноевропейци - под влияние на Русия и Сърбия. Но каквито и да са тълкуванията, за тях е несъмнен фактът, че в България започват събития от голяма важност и за нейния народ, и за владичеството на Турция в най-голямата й балканска провинция[20].

Подемът в националнореволюционното движение поражда и няколко проекта за организиране на народните сили в борбата: Законът за народните горски чети на 1867 лято - на Раковски, изработеният въз основа на неговите възгледи и с негово участие "Закон за българското народно въстание", приет от Хитовата чета на Балкана, "Правилникът" ("Законът") на Хаджидимитровата чета за организиране на четническото движение в широк мащаб и за прерастването му във въстание в България е най-разгърнатият и детайлизиран план за четническата борба, където за пръв път се обосновават и задачите, и функциите на Привременното правителство в Балкана, включително и правомощията му за уреждане гражданското управление на освободените територии при успешно въстание[21]; "Нареда" за дейността на четите, подготвяна в Сърбия, които да подкрепят Хитовата чета, изработва и Л. Каравелов (1867 г.)[22].

Тези документи определят и ролята на възникналите все през 1867-1868 г. нови организационни общности с централизирано ръководство на революционното движение: Върховното народно българско тайно гражданско началство на Раковски, Българският комитет в Белград, създаден от Каравелов, Комитетът в Букурещ около Х. Димитър за подготовка на четите и замисленото Привременно правителство в Балкана за ръководство на въоръжената борба и на населението[23].

1867-1868 г. бележат и най-голямата в историята им активност на Добродетелната дружина и Тайния комитет[24]. Външнополитическите им инициативи са също енергични и имат за резултат два проекта за решаването на българския въпрос по дуалистичен път - със Сърбия и с Турция, във всеки случай при проекта на дружината - за автономна равноправна българска държава в рамките на Югославянското царство, а според мемоара на ТЦБК - за административна автономия в рамките на Османската империя. Можем да преценяваме критично плюсовете и минусите на дуалистичното решение със Сърбия или с Турция, но каквито и преценки да даваме, несъмнено е, че за пръв път българите в лицето на Добродетелната дружина влизат в преговори и започват сътрудничество за подготовка на въстание и за обща държава с едно правителство на друга страна, със сходни национални задачи спрямо Турция и, че макар и под главенството на султана, Тайният комитет чертае перспектива за административна автономия на българските земи. Спорадичните дотогава при различни обстоятелства инициативи или искания за някакъв вид автономия, именно сега, през 1867 г. кристализират в цялостни проекти с формулирани правила за устройството на автономната българска държава вътре в дуалистичното обединение и за начина на управлението ѝ.

Националната политическа активност дава своите плодове и в появата на апели, адреси и други подобни документи, адресирани до великите сили с искания от името на българския народ - мемоарът, обръщенията да европейските монарси и кабинети на ТЦБК през 1867 г., предшествани от брошурата "България пред Европа" от предишната година, адресите до европейските дипломати и правителства, които носи четата на Х. Димитър и Ст. Караджа, съставени от Ив. Касабов и широко популяризирани от емиграцията, няколкото прокламации, които публикува Каравелов през 1867 г. и пр. През 1867 г. се появяват няколко брошури на френски език, също предназначени за външния свят - "Апел до великите сили-гарантки", две брошури за убийството на Н. Войводов и Цв. Павлович на кораба "Германия" в Русе[26], многобройни материали в руския печат от Л. Каравелов[27], както и популяризиране на българския въпрос, революционното движение и исканията на българите в емигрантския печат и по църковната борба - в цариградския.

И всичко това - с непозната дотогава интензивност в течение само на две години. Напредъкът на политическото мислене и очевидното активизиране на политическите действия на групировките с различни виждания за пътищата към свободата - революционната, мирната в лицето на Добродетелната дружина и междинната в лицето на ТЦБК се развиват едновременно с високото напрежение и устрем на църковната борба през 1867-1868 г., когато в проектите на комисии и становищата на умереното и радикалното течение сред цариградските дейци и в страната фактически се определят главните елементи на бъдещия ферман за Екзархията. Постоянен натиск от българска страна върху Портата и дипломатическите представители на европейските държави в Цариград през разглежданите години довеждат до убеждение, което именно тогава започва да господства във всички среди (а от тях зависи решаването на църковния въпрос), че то е станало неизбежно и че съгласието на Високата порта да признае независимостта на българската църква е въпрос само на време[28]. Дори Патриаршията, за пръв път в дългогодишния ѝ конфликт с българите, е принудена за пръв път да излезе с проект за автономна българска църковна област. Макар и компромисен, макар и незадоволяващ българските искания в териториално отношение, проектът на патриарх Григорий VI от началото на 1867 г. е недвусмислено признание, че неотстъпната борба за самостоятелност на българската църква е навлязла в последната си фаза и че господството на Патриаршията е вече невъзможно.

Ходът на църковната борба и поведението на турските управляващи среди към нея рязко са повлияни от четническото движение през 1867 и особено през 1868 г. и другите прояви на българското освободително движение. Дипломатите в Цариград са единодушни, че на българите трябва да се даде някакво удовлетворение, като Турция подкрепи дългогодишните им искания за църковно-национална самостоятелност, за да внесе успокоение сред тях и притъпи остротата на движенията им за политическо освобождение[29]. Такова е становището и на ръководните личности в турското правителство. Пряката връзка и отражение на четническото движение върху позицията им по църковния въпрос се вижда ясно от служебните доклади на Мидхат паша след мисията му в България със специални пълномощия да разгроми Хаджидимитровата чета и предотврати разрастването на въстание на народа с познатите от 1867 г. "умиротворителни" мерки над мирното население и заловените четници. Това той споделил и с русенския английски консул Р. Далиел и белградския му колега Дж. Лонгуърт, дошъл специално в Русе, за да се осведоми на място за българските чети. Наред с извънредните мерки, които предлага за засилване на турските военни сили в Дунавския вилает, особено по Дунавското крайбрежие и старопланинските подстъпи, както и със строгите изисквания, които настоявал, че трябва да бъдат поставени на Румъния - да не допуска формирането и преминаването на български доброволци през Дунава, Мидхат паша засяга други два въпроса, наглед различни от революционните действия на четите[30]. Първото, за което говорил на двамата английски представители, било намерението му да поиска от Портата "спешно да обърне внимание на въпроса за българското училище", а църковният въпрос "незабавно да бъде решен". Българското училище занимавало турския държавник неслучайно. Давайки образование на все повече българи, то ускорявало съзряването на националното им съзнание и политическото им мислене, вкоренявало убеждението, че българският народ трябва да извоюва свободата си, за да тръгне по пътя на съвременния прогрес на човечеството. В доклада си до Високата порта от 5 август 1868 г., като представя предложенията си за разностранни мерки срещу революционното движение, той отделя значително място на тези, които трябва да се вземат срещу българската просвета. "Просветното дело е независимо в България .- пише той - Държавните ни интереси изискват да се тури край на това положение." Тук припомня подготвените от него проекти за сливане на българските училища с турските и за поставянето им под пряка зависимост от турското правителство, да се попречи на образованието на българските младежи в Русия и други страни, откъдето се връщат със свободолюбиви идеи и, според него, прокарват руско влияние в България[31].

Безпокойството, обхванало Мидхат паша и Високата порта, след преминаването на четата на Х. Димитър и Ст. Караджа, е отразено в официални турски и дипломатически документи, както и в българските извори и свидетелства как едновременното действие на революционното движение, църковната борба и постиженията на българската просвета си взаимодействат и обективно в живота на българите и субективно в политиката на турското правителство спрямо тях.

Активизирането на българското освободително движение и най-вече четите през 1867-1868 г. става реален стимул и един от главните, ако не и решаващият фактор, за

"ЗОРА" - СЛИВЕН
238/2014

да престане Портата да отлага окончателното си становище и да уреди издаването на султанския ферман за отделяне на българската църква от Патриаршията и създаването на Екзархията.

Едновременността на потоците в освободителното движение дава и едновременни резултати. В течение само на няколко месеца - от септември 1869 до февруари 1870 г. - българите създават три свои общонационални институции: Българското книжовно дружество, което е признак, че новобългарската просвета и родната възрожденска интелигенция вече се нуждаят и от своя наука и научна институция, БРЦК - партията на националната революция и тайна българска революционна власт с функции на привременно правителство и със зачатък на държавно-управленческа дейност, организационно-административна, съдебна и наказателна, включително до права да сключва споразумения и съюзи с други страни и народи. И най-голямото постижение и с най-значими и трайни последици - Българската екзархия с общонационални правомощия в почти всички български земи.

Във възгледите на идеолозите и ръководителите на освободителното движение и в практическата им дейност в повечето случаи се събират, преплитат, допълват и взаимно си влияят трите основни негови форми, често съпътствувани и от легални външнополитически прояви.

Неофит Бозвели, изцяло отдаден на народната просвета и църковната борба, които смята за еднакво необходими и им отделя еднакви грижи и усилия, мисли и действа фактически в най-радикален революционен дух. Бунтът му срещу Цариградската патриаршия и приносите му за развитието на новобългарското училище не изчерпват неговата всеотдайна служба на Мати Болгария. В диалозите, стихотворенията и други творби на пламенния котленец пулсира съвсем ясно и определено политическо мислене за съдбата на народа, нетърпимост и директно отрицание на турското владичество като първопричина на бедствията на България. Кога във вид на въпроси и подсказани отговори, кога в преки констатации Бозвели не щади турското правителство, включително и за зависимостта на българската църква от Патриаршията. Негови са думите в "Песен за падение Българское царство", която оплаква съдбовния катаклизъм на унищожението на средновековната българска държава: "Кое ли царство тъй забравено /и от агаряни толкова подавлено?/" като "Българско, подавлено от насилвани турско?!"[32]. Политическият патос пронизва мислите и делата на Н. Бозвели, в живите контакти със сънародниците си той целенасочено и неизменно се стреми да им помогне да осъзнаят положението си и се проникнат от родолюбива готовност да работят за изменението му. Образът на майката родина и нейните страдания за пръв път се извисява като обобщение на патриотичния идеал за народа, към който всеки българин има свещен дълг да я избави.

Неофит Бозвели слага началото и на външнополитическата дейност в църковната борба и чрез полската емиграция фактически я въвежда в международната политика на европейските държави[33], със съзнанието, че отстоява интересите на отечеството си, в името на които търси съдействие и влиза в отношения с външния свят. По същия начин през 30-те години, когато издава учебници в Сръбското княжество "с одобрением и иждивением" на сръбския княз Милош Обренович, Бозвели осигурява подкрепата на една чужда държава за така необходимите за раждащото се ново българско училище[34].

Още по-типично е съчетаването на трите насоки на освободителното движение, включително и външнополитическата дейност, при идеолозите на революционното течение Г. С. Раковски и Л. Каравелов.

Г. С. Раковски, който още на 20 години избира пътя на революцията, за да го следва през целия си живот, сътворявайки едновременно с това литература, публицистика, наука, създава националната революционна идеология и слага основите на организираната борба на народа за политическо освобождение. Заедно с това участва дейно в църковното движение и отстоява най-радикални схващания за неговата национално-политическа същност, цели и методи на действие, за историческото му значение в съдбата на българския народ и в европейската политика по Източния въпрос[35]. Осмисляйки дотогавашните, повечето стихийни контакти на освободителното движение с външния свят, Раковски пръв очертава елементите на разбирането за мястото на българския въпрос в международните отношения спрямо Турция и в европейския процес на националните движения[36]. И в това отношение той е основоположник на отправни идеи, които ще бъдат продължени от Л. Каравелов и разработени от него в теория за българската национална революция, както във вътрешен, така и във външнополитически план.

Още в първия си план за освобождението на България от 1858 г. Раковски набелязва необходимите действия за подготовка на революционната освободителна борба и успоредно с нея - на организирани действия на българите за представяне и защита на националната им кауза пред великите сили, преди всичко пред най-заинтересованите тогава по Източния въпрос държави - Русия и Франция. За първата цел предвижда консолидиране на националните сили за организирана акция за освобождение, за втората - да се изпратят български представители в Петербург и Париж, за "да се опознаят със знаменити лица в кабинети на вишеречени градове и да почнат да възбуждат въпрос за българи, съвременно же да разгледват ход на политичния общества". От това време датира и намерението му да се осигури издаването на френски език в Брюксел на един български вестник, който да пропагандира националната кауза пред европейския свят[37]. С пълно основание неговият биограф В. Трайков го нарича първоосновател на българската национална пропаганда в чужбина.

Но Раковски е първоначинател и в обосновката и практическите действия за превръщане на спонтанните съвместни борби на българите с други балкански народи в политическа концепция за историческата обусловеност и необходимостта от сътрудничеството им със съседите, пред които стоят национални задачи за доосвобождение и обединение на земите им в борба срещу общия поробител Турция. В плановете си за въстание и освобождение на България, както и по време на пребиваването си в Сърбия, първата българска легия в Белград и опитите за обединяване на балканските национални движения за едновременна борба срещу османското владичество през 1861-1863 г. големият български революционер влиза в политически отношения като представител на своя народ пред правителствата на Сърбия, Черна гора и Гърция, по-късно и на Дунавските княжества и преговаря с тях за взаимно съдействие, търсейки по силата на обстоятелствата, преди всичко подкрепа и съюзници за българското революционно движение[38].

През 50-те и 60-те години Г. С. Раковски се занимава и проправя път за развитието и на революционното движение, и на българската публицистика и литература, и на науката, и на свързването на националното освободително движение с европейската и балканската политика, смятайки това за не по-малко важно от своя "Горски пътник", който става настолната книга на българските родолюбци, възпитава и обучава на патриотизъм и политическо мислене съвременното и последващите поколения борци за свобода.

И при всичко това Г. С. Раковски е твърдо убеден и разяснява на сънародниците си, че за да намерят пътя и средствата за освобождението си те трябва да полагат усилия да се образоват и станат способни да вникнат в собственото си положение, в развитието и постиженията на напредналите страни и в начина, по който могат да избавят поробеното си отечество. С една дума, да разберат духа на своето време. "Само чрез просвещението и образованието един народ може да излезе на свят и да достигне в благоденствие... - пише той в първия брой на своя вестник "Бранител" от 19 юли 1864 г. - Днешний век е век просвещения, век развития, век народности."[39]

Тази формула може би най-добре характеризира единството на възрожденския процес в обективното му развитие и в мислите и делата на възрожденците, така както са го разбирали и осъществявали неговите сътворители. Тя дава и пряк отговор за фалша на абсолютизираното и идеологизирано противопоставяне на революционери и просветители, на неадекватния на действителността, налаган върху нея модел - "този е само революционер, онзи - само просветител", модел който изкуствено се конструира чрез изолиране само на един елемент от възгледите на дадена личност и проявите на освободителното движение и го хиперболизира, пренебрегвайки обективните връзки и взаимодействия в живия живот. Друг е въпросът за еволюционизма като политическо течение, на който ще се спра по-нататък.

А всъщност във възрожденското общество наблюдаваме широко разпространеното явление на едновременно участие в трите форми на освободителното движение на едни и същи дейци от различна величина и на съзнание у тях за необходимостта от това. Участниците в църковното движение често са издатели, преводачи и автори на книги, повечето със светско съдържание, между тях излизат редактори и сътрудници на политически и културно-просветни вестници и списания и тази им дейност в двете насоки не им пречи да имат политически възгледи за настоящето и бъдещето на България, да мислят, някои и да работят за освобождението на България. П. Р. Славейков е само най-изявеният и най-дейният от тях. Но тук се нареждат още Т. Бурмов, Ив. Найденов, М. Д. Балабанов и други в Цариград. Мнозина от политическите емигранти в Румъния и други страни, макар и отдалечени от центъра на църковната борба, имат активно отношение към нея, споделяйки по правило радикалните възгледи за българските искания. Заедно с това като учители, създатели на български читалища, културно-просветни организации, редактори и дописници на емигрантския печат работят дейно за опазване на българската народност на хилядите преселници и политически бегълци от Турция и за формиране на политическите им възгледи за освобождението на България[40]. В революционните организации, в ТЦБК и в Добродетелната дружина те работят според убежденията си за избавлението на своето отечество. За пример можем да посочим един от мнозината емигранти, които служат на народното дело с различни средства - Ив. Кършовски от Елена. Привърженик на Раковски и принадлежащ към радикалната група в ТЦБК, той постъпва в четата на П. Хитов и е неин секретар, после участва във Втората българска легия в Белград, след разтурянето ѝ се прехвърля в Румъния и е между най-изявените дейци в групата на "младите" и при основаването на БРЦК. Т.е. Кършовски се подвизава в революционното движение. В Гюргево, където се установява, става учител, полага усилия заедно с други емигранти да противостои със средствата на националната просвета и култура на насилственото и обективното порумънчване на част от българските заселници. Като съзнателен революционер, той е особено чувствителен към опасността от денационализация и просветно-културната му дейност ни най-малко не противоречи на революционните му идеи. Сега те го вдъхновяват и за поетическо творчество - пише и публикува в емигрантския печат стихотворения и поеми на патриотични теми. И като четник в Балкана, и като учител и просветител на сънародниците си в Румъния, патосът на живота и дейността му е един и същ - освобождението и напредъка на България[41].

Подобни примери могат да се наброят още много. Изследванията за В. Левски, за комитетите и дейците им в различни селища потвърждават многократно паралелното участие на комитетски членове и в трите форми на освободителното движение.

Навсякъде Левски привлича учители и други по-будни българи, както и свещеници, мнозина от които са допринасяли дотогава за развитието на училищното дело, за издигане духовното равнище на народа, някои са участвали и в църковната борба. Преди и след създаването на комитета в дадено селище те са и между най-активните радетели за откриване на читалища, за набавяне на вестници - цариградските легално, емигрантските, преди всичко "Свобода" и "Независимост", по тайните канали на БРЦК за връзка между Левски и емиграцията[42].

Известни са редица факти, а при нови проучвания се откриват и други, че БРЦК и комитетите в България и сред емиграцията използват читалищата и други културно-обществени дружества за легални средища на местните революционери. Читалище "Братска любов" в Букурещ и други читалища са типичен пример за това[43]. В много градове в България читалищата дават възможност на комитетските членове, обикновено най-активни в обществения живот, от една страна да пропагандират в прикрита форма идеите на БРЦК, от друга - да извършват част от конспиративната си работа там. Още при създаването на БРЦК Л. Каравелов определя между задачите на новата организация нейните членове да работят за развитието на политическото съзнание на сънародниците си чрез читалищата и други културни дружества, където да се грижат не само за общата просвета, но да ги превърнат в "политически клубове" и да спомагат за "гражданското развитие на своя народ". Да разширяват познанията на читалищните членове в различни области, но най-вече в политическата, като "разискват за своите нужди и средствата за тяхното удовлетворение". При това обръща внимание и на необходимостта в културно-просветните легални организации да се възпитават в граждански дух и българските жени, от които зависи родолюбивия дух, който те ще вдъхнат на децата си[44].

Взаимното проникване на политическите освободителни цели и общата култура, която разпространяват читалищата и другите просветни организации, се вижда и в театралните представления, една характерна проява за формиращата се нова българска култура. Те, както се знае от много примери, често и независимо от съдържанието на поставяните пиеси, се възприемат и осмислят от зрителите, в голямата си част далечни на революционните идеи и дейност на организаторите, в чисто патриотичен и политически план[45].

Участието на вече формираните революционери и на пробуждащите се за активна родолюбива дейност в читалищата и културните дружества и изобщо в легалните движения, включително и в църковната борба, им дава обществен опит, издига националното и политическото им съзнание и става добра изходна основа за някои от тях, когато биват въведени в опасната и сложна тайна работа на комитетите - поделенията на БРЦК в България. Изследването на Хр. Йонков за участниците в Априлското въстание от IV революционен окръг, за което е проучил биографиите и дейността на над 2000 души, предоставя изобилен материал за това, че въстаниците през 1876 г. са навлезли в революционното движение и в комитетите, след като преди това са допринасяли активно за просветното движение като учители или читалищни дейци, мнозина са натрупали обществен опит в църковната борба или са участвали в по-ранни революционни прояви[46].

Образованието и новата култура като насъщна необходимост за развитието на възрожденското общество и отделния индивид и за преодоляването на вековната изостаналост от съвременния европейски свят във всички области на живота и църковната борба като средство за отхвърляне господството на Цариградската патриаршия и противодействие на гръцкото денационализаторско влияние са същностно, исторически и психологически най-тясно свързани с идеите за политическо освобождение. Масовото участие в просветното и църковното движение по смисъла и духовния си заряд е несъмнено признак за развиващото се национално съзнание, политическо по характера си, независимо от това, че не си поставят за непосредствена цел политическото освобождение и не са пряко насочени срещу Турция и нейното владичество над българите. Но по дълбоката си същина и стремежът им да надмогнат изостаналостта на народа, и борбата за своя, национална, независима църква са бунт срещу установения със завоеванието в края на XIV в. чужд политически и стопански режим. И възникналите в хода на църковната борба и просветното движение политически теории за мирна еволюция, която да доведе постепенно до освобождението на България, макар и нереалистични в условията на Османската империя, също носят политически характер и предполагат в крайна сметка политическа промяна в статута на българския народ. Това не противоречи на факта как отделните личности и групировки разполагат във времето и по важност своите цели, че едни смятат революционната борба, други самостоятелната църква и общокултурния напредък за първостепенна задача. Оттук тръгват различията в концепциите за пътищата към свободата, но по отношение на крайната цел - благоденствието и свободното национално развитие на България - те се събират в едно. Различията за пътищата и средствата са доста добре проучени и постоянно подчертавани в общи и специализирани трудове, в публицистиката и политизираната историческа пропаганда. И то в такава степен, че от полезрението и на авторите, и на читателите е изчезнала другата страна на възрожденския процес в различните насоки или форми на освободителното движение - неговото единство, вътрешната им обвързаност и взаимодействие.

А фактите в реалната действителност, както за цялото движение и масовите участници в него, така и за отделните личности, за идеолозите и ръководителите, ни представят друга картина.

Най-всеобхватно в единството на възрожденския процес и освободителното движение вниква Л. Каравелов и, следвайки Г. С. Раковски, развива в творчеството и дейността си цялостна концепция за взаимната връзка и зависимост между компонентите на този единен процес. В многобройни статии, в програмните документи, съставяни от него между 1861 и 1872 г., в художествените произведения и научнопопулярните си издания Каравелов формулира и осъществява взаимодействието на всички насоки в освободителното движение, които подчинява на непосредствената и главната, според него, национална историческа задача на времето - освобождението на България - и на средствата за постигането му - революцията и революционната организация, необходима за подготовката ѝ. Но и политическата свобода не е за него крайната, генералната цел. Тя е само необходимото условие, което ще открие пред българите хоризонтите на върховната за отделните народи и за човечеството цел - всестранния прогрес и приобщаването към постиженията на световната цивилизация, път, от който България е била насилствено отклонена в течение на почти пет века от турското завоевание и съществуването под чуждо робство[47].

Л. Каравелов отдава голямо значение на образованието, просветата, духовния напредък на сънародниците си, с една дума на познанието, защото е убеден, и с основание, че потъналият в невежество човек е останал чужд и далечен от съвременното умствено развитие на човечеството, не разбира пагубното значение на робското си положение, и ако реагира срещу него, прави го спонтанно и стихийно, без да си дава сметка нито за дълбочината и страшните последици от това си положение, нито за пътищата, по които трябва да тръгне, за да се избави от турското владичество и си открие възможности за всестранно развитие и прогрес. Познанието за Каравелов е условие, необходимо и наложително, за да може българинът да се осъзнае граждански, политически и национално и да намери верния път и средства за освобождението си.

Това обяснява защо през целия си живот, отстоявайки, аргументирайки и пропагандирайки неуморно революцията и необходимостта от консолидиране и организиране на националните сили за въоръжена борба, той пише и публикува художествени произведения, с които слага основите на възрожденската, а и на следосвобожденската българска проза; защо в разгара на най-активната си работа като председател на БРЦК основава в Букурещ "Дружество за разпространение на полезни знания"; защо издава и революционни и научнопопулярни брошури; защо на страниците на политическия орган на БРЦК, наред със статиите, посветени на революцията, отпечатва повестите и разказите си, своя и чужда поезия; защо пак там предоставя на читателите си разнообразна информация и познания за постиженията на световната наука и литература. Той следи и представя на сънародниците си новоизлезли трудове от различни области с особено внимание към тези, които засягат миналото, езика, културата и настоящето на България. Често дава обаче и материали из областта на науките за природата и стопанството, защото още от началото на 60-те години е убеден, че такива знания се необходими на българите. Той пропагандира познания, изтъква ролята на образованието, просветата и културата, допринася до сънародниците му да достигнат научни познания, но не какви да е, а на равнището на най-високите постижения на човечеството в съвремието. Сам изминал в много кратък срок, благодарение на необикновено силния си интелект, пътя към многостранни познания в хуманитарните и естествените науки и в световната литература, Каравелов неотстъпно работи, за да приближи сънародниците си до върховете на съвременното знание. За това го ръководи все дълбокото убеждение, че българите ще извоюват свободата си, ако са просветени и по такъв начин съзнателни родолюбци и борци.

Теорията на Л. Каравелов за българската национална революция се основава на триадата "познание - съзнание - революционно действие", които заедно взети ще отключат пред народа му дверите на прогреса - всеобщия закон за развитието на човечеството и отделния индивид. Елементите на тази триада и взаимната им обвързаност отразяват в обобщен вид реалните връзки и взаимодействия в освободителното движение, в неговите различни прояви. Ако разглеждаме непредубедено възгледите и дейността на Л. Каравелов за просвещаване на народа и не ги откъсваме изкуствено от значението, което той му отдава за формиране на националното съзнание и политическото мислене на българския народ и от революционните му идеи и практика, ще се доближим до неговите действителни съображения и виждания за националната революция и ще престанем да се лутаме в характеристиките си за него в измислени противоречия в идеологията му между революционерство и просветителство[48], включително и за времето, когато издава сп. "Знание". Защото цялата му дейност в областта на просветата (на ново по-високо равнище от възрожденското училище!) и културата е подчинена на главната непосредствена задача, която той постоянно изтъква - идейната, политическата и организационната подготовка на въоръжената борба, на въстанието, на революцията за пълно освобождение на народа и възстановяване на българската държава[49].

Образоваността и духовното развитие на българите, и на първо място на привържениците на БРЦК, имат за Л. Каравелов пряка политическа насоченост[50]. Тяхното предназначение той вижда в натрупването на знания, за да могат дейците и членовете на комитетската организация не само да се сдобият с повече информация за себе си и за света, но и за да могат да се ориентират в сложната действителност, при която се осъществява освободителното движение и ще се извърши революцията. Поради това във всеки брой на вестника си Каравелов помества системно материали за турския режим в България и злодеянията на централните и местните власти, за вътрешното и външно-политическото ѝ състояние, подчертава постоянно пречките, които чуждото владичество на изостаналата от света държава създава за напредъка на българското общество, анализира реформите и тяхната безрезултатност, невъзможността те да бъдат приложени в турските условия. Спира се и на опозиционната спрямо официалното правителство партия "Млада Турция", като доказва, че и тя цели възстановяването на османското могъщество и, въпреки претенциите си за европеизация на Турция, не е в състояние да признае правата на подвластните на султана народи на самостоятелно съществуване. От страниците на "Свобода" и "Независимост" читателите се осведомяват за многообразието на явните и задкулисни средства, с които Високата порта поддържа господството си над българите, не на последно място и за заблудените или подкупени сънародници, изявяващи се като туркофили или като помагачи на правителството в политиката му за унищожаване независимостта на българското училище и подчиняването му под свой държавен контрол, поддават се на игрите му по църковния въпрос или публично се противопоставят на революционното освободително движение, представяйки българите за покорни верноподаници на султана.

Все по същите съображения - да помогне на сънародниците си да се ориентират в условията, при които водят борбата си и ще вдигнат въстание за освобождение - Л. Каравелов ги запознава редовно чрез вестниците си и в практическата си революционна дейност с политиката на великите сили по Източния въпрос в нейното развитие, коментира от българска гледна точка всяко събитие в Европа, отражението му на Балканите и върху Турция и неговото значение за българското освободително движение. Поучен от личните си впечатления от руската действителност, той наблюдава внимателно политиката на Русия спрямо Турция и подвластните ѝ народи, анализира всяка нейна стъпка и се отнася обективно и критично към позициите ѝ, които засягат интересите на България. Още през 1862 г. публично подкрепя съпротивата на Г. С. Раковски и други български дейци срещу преселението на българи в руските земи, не пести реалистичните си преценки и за нейното противоречиво поведение в хода на църковния въпрос. След Раковски и част от църковните дейци в Цариград Каравелов допринася най-много българите да си изработят верни представи за руската политика по Източния въпрос и да преценяват нейните действия с оглед на българските интереси. Така им помага да преодолеят традиционните илюзии на безпрекословна вяра в легендата за "дядо Иван". В същото време като политик-реалист Каравелов не забравя, че Русия, единствена от великите сили, е най-заинтересована от разпадането на Турция и, че това обективно обуславя при изгодни за нея обстоятелства да подкрепя българското и другите балкански освободителни движения.

Постоянната грижа на Л. Каравелов да формира трезво политическо мислене за политиката на великите сили, необходимо за участниците в революционното движение има и друга много важна цел - като им предоставя политически анализи за международните отношения по Източния въпрос и за заобикалящата България съвременна действителност, при която ще се извърши националната революция, да ги убеди, че трябва да разчитат преди всичко на собствените си сили и да се сплотят в организираната общност на БРЦК за подготовка и осъществяване на въстанието[51].

Съществена съставка на концепцията на Л. Каравелов за националната революция и за връзката ѝ с външния свят е въпросът за възможните, по-надеждни от великите сили съюзници. Тях той вижда в балканските, преди всичко другите южнославянски народи, които са също като българите под турска или австрийска власт или са зависими от Турция като Сърбия и Черна гора и имат свои освободителни и обединителни задачи. По време на пребиваването си в Русия той възприема и конкретизира за българската и балканската действителност идеята за сътрудничество на борещите се за свобода народи, която издига, аргументира и прилага великият италиански революционер и политически мислител Дж. Мацини, към която се приобщават и руските революционни демократи, както и привържениците на сръбската демократична национална организация Обединена сръбска омладина, някои групировки в полското освободително движение, групата на т.нар. "червени" в Румъния и др.[52]

Широкото разпространение на идеята за сътрудничество на борещите се за свобода народи и за едновременни революционни действия срещу общия за групи от тях поробител не означава, че Л. Каравелов я заимства наготово. Тя му се вижда приемлива и приложима в българските и балканските условия, защото намира потвърждение за нея в стихийните съвместни действия на българите със сърбите и гърците по време на въстанията им от началото на XIX век и в неуспеха на разпокъсаните въстания в балканските страни срещу все още твърде силната във военно отношение османска държава. Добре запознат с неизгодната за народите под турска власт политика на големите европейски държави, които според собствените си интереси често и противодействат на освободителните им движения, той преценява, че за толкова тежката борба, която предстои на българите не само срещу Турция, но и срещу нейните крепителки в Европа, те трябва да търсят съюзници, еднакво заинтересовани да се освободят от турска власт. Така достига до убеждението, че истински съюзници на българския народ могат да бъдат само "поробените и измъчени от тежки трудове и от сиромашия народи, каквито сме и ние сами". Това убеждение е формулирано в двата програмни документа на БРЦК, съставени от него през 1870 г. - "Програма на БРК" и "Български глас". От БРЦК[53]. В "Свобода" и "Независимост" Каравелов постоянно помества материали за националните движения в южнославянските страни, в Италия, Русия, Полша и пр., изразява симпатия и солидарност към тях и развива занимаващата го мисъл за необходимостта от революционно сътрудничество в борбата за свобода. За южните славяни, по възможност и за всички балкански народи, чертае перспективи и за бъдещето им след освобождението и обосновава идеята, че при голямата заинтересованост на великите сили на Изток, малките национални държави ще попаднат под тяхна зависимост, поради което би било полезно за всички тях да се обединят във федерация или конфедерация на напълно равноправни начала и при запазване особеностите на всеки от влизащите в нея народи.

Политическите знания, чрез които Л. Каравелов въвежда сънародниците си в съвременните реалности на Европа, както на държавно, така и на народно, революционно равнище, допринасят твърде много у бъдещите участници в българската национална революция да се изградят политическо самосъзнание и реалистично разбиране на националните им задачи в тясна връзка със съществуващата международна действителност, при която те ще бъдат реализирани и, при която ще трябва да се развиват и свободните им държави. Както с концепцията си за българската национална революция и за необходимата за нея организация и предварителна подготовка на народа вътре в България, така и с външнополитическите аспекти на българския въпрос, Каравелов работи за формирането членовете на БРЦК като бъдещи борци за свобода и строители на самостоятелната държава, съзнателни и информирани за своето положение и света дейци. Така определя възгледите на цяло поколение революционери, привърженици на БРЦК, на тези, които участват в комитетите, подготвят въстанието и изнасят Априлската епопея през 1876 г. Мнозина от тях ще навлязат в изграждането на свободната българска държава с вече установени политически схващания, формирани под прякото въздействие на идеите на Л. Каравелов.

Общопросветните и общокултурните знания, които Л. Каравелов разпространява едновременно с главната си задача - да обоснове и разясни пътя към революцията и съпътстващите го проблеми от вътрешен и външнополитически характер - са нужни, според него (и наистина е така!), за да подпомогнат политическото осъзнаване на участниците в революционното движение. Те са подчинени на главното - подготовката на революцията и бъдещото свободно развитие на България - и са нужни, за да приближат българите до съвременните постижения на човечеството. Така революционната пропаганда и дейността за просвещаване на сънародниците са слети у Каравелов в едно и са взаимно обвързани, от една страна за настоящето, за времето на подготовката и извършването на революцията, от друга - за бъдещето, когато българите ще могат безпрепятствено от чуждото владичество да тръгнат по пътя на човешкия прогрес.

Органична връзка съществува и във възгледите на Л. Каравелов за църковния въпрос с оглед на главната национална задача - политическото освобождение по революционен път. Обикновено вижданията му по този въпрос се свеждат до станалата крилата негова фраза "Свободата не ще екзарх, иска Караджата"[54]. Тя наистина определя избора на главната историческа задача пред нацията и поради това е толкова популярна сред съвременниците, но далеч не изчерпва отношението на Каравелов към църковната борба и Българската екзархия. В публицистиката си от 60-те години той изтъква голямото ѝ значение и се солидаризира напълно с най-радикалните искания, както и масовия народен характер на движението. Неговите статии в руския печат допринасят обществеността в Русия да научи повече за дълбоките основания на борбата за самостоятелна църква и така поне някои от интересуващите се от съдбата на народите под турска власт да се замислят над несполучливата и неприемлива за българите официална руска политика за запазване обвързаността на българската църква с Патриаршията в името на единството на православието[55].

След издаването на султанския ферман от 1870 г. Л. Каравелов следи от близо и постоянно коментира новата фаза на църковния въпрос, вътрешните проблеми на Екзархията и непресекващите затруднения за нейното изграждане. Изтъква огромната ѝ роля за българския народ на общонационална институция и оттук - важността на принципите, на които ще бъде устроена като прототип на бъдещото държавно устройство на свободна България. Каравелов пледира в многобройни материали на страниците на "Свобода" и "Независимост" за демократична структура и управление на независимата българска църква, за избираемост и срочност на духовната йерархия, за широко участие на гражданския елемент в управленческите тела. С позициите си за уредбата ѝ той фактически разработва редица основни принципи и страни за бъдещото управление на българското общество, отстоявайки демократизма като ръководно начало[56].

Много голямо внимание Л. Каравелов отделя на борбите около т. нар. "спорни" епархии, публикува свои статии, дописки от Македония и Тракия и от селища, попаднали в тази категория, защото си дава ясна сметка, че с определянето на границите на българските земи в диоцеза на Екзархията до голяма степен се предрешава въпросът и за границите на българската държава след Освобождението[57].

Възгледите на Л. Каравелов по църковния въпрос заслужават самостоятелно и детайлно проучване. Но и казаното тук показва достатъчно ясно, че църковният въпрос, както и въпросът за просвещаването на народа са тясно свързани с революционните му идеи и основното съдържание на творчеството и дейността му - радикалната и безкомпромисна борба за политическа свобода. Верен на преклонението си към науката и най-новите ѝ постижения, големият мислител и политик настоява самостоятелната българска църква да се приближи до съвременността и да се предпази от каноническата ограниченост и пороците на византинизма, фанариотството и практиката на Цариградската патриаршия. Той съумява да се издигне над хиперболизираната привързаност към православието в гръцкия и руския му вид и разбирайки изключително важното национално значение на църковната борба и скъсването със зависимостта от Патриаршията, не споделя безпрекословното отрицание на униятското движение. Това му дава възможност да прецени далновидно и обективно положителния смисъл и резултати от острата критика на Др. Цанков и неговия вестник "България" срещу Патриаршията и политиката ѝ спрямо българите, както за кристализиране на категоричните позиции за скъсване с нейната опека, така и за разширяване обхвата на църковната борба[58]. Каравелов показва и вредата от обвързаността на умереното течение в Цариград с руската политика и особено рязко порицава комбинациите, в които през 70-те години влизат с турското правителство и Мидхат паша туркофилите от кръга на Ив. Пенчович[59].

Взаимната обвързаност на революционната борба за политическо освобождение с легалните движения за нова, съвременна просвета и култура и самостоятелна църква не е измислено, изкуствено построение в концепцията на Л. Каравелов за националната революция. Обединени в триадата "познание - съзнание - революция" с върховна цел: политическо освобождение и всестранен прогрес на българския народ, те отразяват реалните процеси в живота на възрожденското общество. При него генералният избор на революцията като единствено надежден и ефективен път към свободата не се основава на подценяване, нито на образованието и културата, нито на църковната самостоятелност.

Проблемът за взаимната връзка и взаимодействие на различните прояви на освободителното движение е обширен и тук, естествено, не би могло да бъде разгледан подробно. Ще отбележа само някои черти и по-характерни моменти, които свидетелстват за обвързаността и взаимното проникване на движенията за нова българска просвета и култура, за самостоятелна национална църква и за политическо освобождение.

**Първо**. Взаимодействието между образованието - политическото съзнание - активността в освободителното движение (просветно, църковно), за политическо освобождение (легално и революционно), е несъмнено в общия си план и не се нуждае от особена аргументация. В конкретните му изяви обаче има какво да се отбележи.

Степента на образованост - по-висока за една прослойка, средна и елементарна грамотност за други - определя степента на разширяване на кръга от национално осъзнати и политически мислещи българи, които все по-дейно играят роля във възрожденския процес. Това има пряко въздействие и върху участниците в революционното движение - за броя им и за равнището на политическите им познания и съзнателност. Голямото участие на интелигенцията, общо в освободителното движение и специално - в революционното, е пряко следствие от развиващото се съзнание, постигнато чрез образованието в България и чужбина, особено след Кримската война. Поради това тогава става възможно и формирането на българска политика, програми и организации - в различни варианти - за освобождение от турското владичество.

**Второ**. Пренебрегвано, но твърде голямо е психологическото, политическото и практическото значение на обществената активност на българите в просветното движение. При откриването и поддържането на училища, читалища, културни дружества, издаването и разпространението на учебници, български и преводни книги, вестници, списания българите се приучват да работят заедно за една общонационална цел. Това е непознат преди Възраждането обществен опит за самоорганизация на българската общност в отделни селища с все по-ясното съзнание, че това е нужно за нацията. По-късно започват да се полагат усилия за унифициране на учебните програми и преподаването в цяла България, чрез учителските събори и пр. Впрочем, още след откриването на Габровското училище, то става образец за останалите и новооткриващите се в страната. От края на 40-те години нататък Ал. Екзарх създава своеобразна общонационална структура за разпределение на средствата, получавани от Русия, за доставяне на учебници, книги и пр. и за издръжка на училищата в голям брой селища.

Първостепенни национални цели определят организираната и насочваната от цариградските българи дейност в Македония и Тракия срещу елинизаторското влияние и срещу гръцката и сръбска пропаганда в училищата. В тези народни работи се развиват обществено и национално чувство и навици, които съпътстват и движенията за политическо освобождение - легални и революционни. Опитът в просветното движение става благоприятна практическа и психологическа предпоставка за организираното революционно движение с общонационални цели.

**Трето**. Още по-силно и широкообхватно е въздействието на няколкодесетилетната църковна борба върху групировките и движенията за политическо освобождение. В нея, както е известно, се пораждат самодейно форми на обществена организация на народните сили в цяла България с ръководен и насочващ център в Цариград. Г. С. Раковски, Ив. Касабов, Л. Каравелов, В. Левски и съмишлениците им живеят в тази действителност, тя им е позната, мнозина вземат и пряко участие в църковната борба. Така че, когато Раковски замисля общонационална организация с централизирано ръководство, когато ТЦБК съставя първата разгърната организационна структура на комитети и най-вече при устройството и дейността на БРЦК, опитът от организиране на народните сили в църковната борба с ръководно средище в Цариград е вече установена и изпитана в живота практика. Напълно естествено и логично е опитът от църковната борба на обществена организация с национална цел да присъства, осъзнато или не, в представите на българите като модел за обществена дейност и да се поеме, детайлизира и пригоди към задачите и характера на революционното движение.

Наред с информацията за вече съществуващи чужди идейни платформи, за обществени и политически организации, тайни и явни, в балканските и европейските страни, собствената българска традиция в легалните движения, независимо от различията в целите, допринася за установяване на устройствени принципи и структури в българските революционни организации. Църквата по начало се изгражда на централизиран принцип и на подчинение на по-нисшите степени на по-висшите. Българската екзархия при това на първо време запазва силното гражданско участие в църковните настоятелства, наследено от времето на борбата. По същността си така са замислени и изградени и революционните организации.

Поради крайното противопоставяне на мирните и революционните форми на борба, значението на легалната традиция за организиране на народните сили е оставено без внимание. А това е жива практика в българското общество, която естествено преминава и в революционното движение.

Представителството на местните комитети в общото събрание на БРЦК повтаря, разбира се вече със съответните особености и други отговорности, представителството на градовете в църковната борба при обсъждане на общи въпроси. Демократичният принцип на "вишегласието" при вземане на решения и изпълнението им в комитетската организация е предшествано от установена практика в живота на еснафите, общините и църковното движение. Така че и този организационен принцип на БРЦК не идва на празно място, привичен е за участниците в революционните комитети, но сега е узаконен с устава на БРЦК, като задължително правило за комитетските дейци.

Явно е, че обществената практика в просветното движение и църковната борба, т.е. в легалните прояви на възрожденските българи, са отправна точка, за която комитетската организация има готова нагласа и опит. Всъщност, преди с изграждането на вътрешните комитети от Левски да е създадена революционната общност на съмишленици на БРЦК, равностойна на тайна българска власт, в обществения живот в началото на XIX век, в просветното и църковно движение българите са започнали да се превръщат от поробено население в самодействаща и самоуправляваща тези свои дела общност. А това улеснява най-будните и смелите измежду същите тези учители, занаятчии, търговци, селяни, попове, монаси, които са работили общо за изграждане и поддържане на училищата и църквите си, за определяне на представители за Цариград и за обратна връзка с тях, да съберат силите си сега в таен комитет с цел подготовка на въстание.

**Четвърто**. Движенията за ново българско училище и култура и за църковна самостоятелност са един от главните елементи, чрез които се осъществява националното единство на българите в страната и тези в емиграция. Емигрантските политически общности и организации откриват български училища в Румъния и Русия, читалище и културни дружества от типа на тези в България. Те подкрепят църковната борба с ясно съзнание за значението ѝ и по правило са солидарни с радикалното крило в нея. Нещо повече. Идеолозите на революционното движение Раковски и Каравелов отстояват и пропагандират най-голяма решителност в движението срещу Цариградската патриаршия.

И други емигрантски организации и дейци отделят особено внимание на църковния въпрос. Освен че публикува информации за него на страниците на вестника си "Народност", ТЦБК разработва и програма за независимата българска църква. В "Мемоара" до султана от 1867 г., който предлага дуализъм с Турция и административна автономия за България в рамките на империята, е включен специален дял за нейното устройство с национална българска патриаршия и вътрешна организация. Предвижда се и участието на миряни в управлението ѝ. На свободна земя извън Турция българската емиграция, неограничавана от влиянията на Портата, Патриаршията, руските и други дипломати, чертае радикални проекти за самостоятелната църква и нейното устройство. Така емиграцията, най-вече революционната, не само е приобщена към църковно-националното движение, но застъпва и най-решителните позиции в него.

Взаимоотношенията между Екзархията като легална и зависима от Високата порта институция с революционерите са сложни. Но, както вече бе отбелязано, Л. Каравелов и БРЦК се занимават постоянно със стоящите пред нея проблеми, и въпреки различията в схващанията им по редица въпроси, отдават голямо значение на нейното учредяване и дейност. През бурните 1875-1876 г., когато се решава бъдещето на българския народ, Екзархията се оказва в твърде двусмислена ситуация. От една страна за повечето от нейните представители въстанието в България активизира патриотичните им чувства с перспективата за освобождение. От друга страна, църковните предразсъдъци, консерватизмът на част от висшия клир и склонността към компромис с турските власти, пораждат известните послания към българите за мирно поведение. И все пак, екзархът Антим I негласно подкрепя изпращането на българската делегация в Европа за защита на националната кауза, а достойното му поведение в края на 1876 г., му струва поста на първи български духовен началник. Що се отнася до низшето духовенство, то дава свои участници в подготовката на въоръжената борба и самото въстание. И между него обаче не остават без влияние догмите на християнската религия. Причините за предателството на поп Кръстьо са различни, но нямаме основание да не вярваме на неговата изповед, че революционният терор като насилие, макар и принудено от обстоятелствата, го е смущавал и отдалечавал от комитетската организация. И това е не само късно оправдание, но и предпоставка, психологическо обяснение за измяната му към народното дело.

**Пето**. Забелязва се определена обвързаност на легалните външнополитически акции на възрожденските българи с подема и върховите моменти в революционното движение, в повечето случаи и пряко въздействие на революционните събития върху тези акции.

Повишената политическа и революционна активност на българите в сръбското и гръцкото въстание и участието на български доброволци в руско-турските войни в началото на XIX век създават благоприятна атмосфера за ранните български постъпки пред руския император и правителство, за инициативите на Софроний и двете пратеничества в Петербург - на Ив. Замбин и Ал. Некович и после на Ат. Некович, признат за официален "български делегат" при руското главно командване.

Още по-ярки са връзките и въздействието на Нишкото въстание през 1841 г. и на Браилските бунтове върху дипломатическите акции пред правителствата на Франция, Англия, Русия и другите велики сили. В постъпките, които Ал. Екзарх прави пред тях и обществеността с искания за подкрепа на българското образование, църковната борба и евентуалното създаване на административно-автономна българска държава, той се опира именно на революционното брожение в България и действията на политическата емиграция в Румъния, с които поддържа тайни контакти. Без да е революционер, Ал. Екзарх е преди всичко български патриот и полага много усилия европейският свят да узнае какво означава турското владичество в България, какви причини пораждат заговорите и бунтовете и с какви варварски средства Турция се разправя с въстаниците и мирното население. Едно от важните обстоятелства, поради които неизвестният им българин намира път към външни министри, министър-председатели, видни общественици, дори и към руския император, са известията за въстанието от 1841 г. и за заговорите в Браила, за които те са сравнително добре осведомени.

Очакванията за промяна в политическия статут на България в навечерието на Кримската война, доброволческото движение по време на войната и опитите за въстания след нея са съпътствани от многобройни изложения на цариградските българи и емиграцията в Румъния от името на българския народ, главно до Русия, някои с повече от 1000 подписа.

Заедно с организаторската си работа като ръководител на революционното движение в началото на 60-те години, Раковски се споразумява със сръбския княз Михаил Обренович за взаимопомощ на българи и сърби срещу Турция и изпълнява дипломатически мисии в Черна гора и Гърция, все с цел за сплотяване на балканските народи срещу общия поробител. Неговият проект за български представителства в Париж и за издаване на вестник в Белгия, т.е. по същество легални инициативи за популяризиране и защита на българската национална кауза, са пряко свързани и подчинени на революционните му планове за вече израстващото организирано национално-революционно движение. По същия начин Л. Каравелов ще намери общ език с една чужда национална организация - Обединената сръбска омладина - и ще преговаря с нея през 1867 и 1871-1872 г. (вече от името на БРЦК) за едновременни революционни действия на българи и сърби под турска власт. Макар че отношенията му със сръбското правителство са съпътствани от трудности, ще преговаря и с него като представител на българските революционери.

Четническото движение през 60-те години, независимо от отношението към него на една или друга групировка между църковните дейци, именно като революционно и именно като насочено срещу Турция, обективно оказва силно въздействие и на легалните действия в Цариград, и на Портата, и на позициите на великите сили по църковния въпрос. То става негласен аргумент за цариградските дейци за натиск върху турското и европейските правителства за ускоряване на решението за независима българска йерархия. Подобно на въздействието и ролята на Хаджидимитровата чета в това отношение, и по-късно през 1875 г. очакваното ново въстание в България подтиква Високата порта да даде дълго протаканото си съгласие за правилника за устройството на Екзархията. Ако след 1868 г. българските и европейските коментари са категорични, то през 1875 г. поредният опит на Турция да умиротвори българите с палиативна отстъпка, е посрещнат с насмешка.

Пряка връзка съществува и между четническото движение и революционното брожение в България и сред емиграцията през 1867-1868 г., от една страна и редица легални стъпки на нереволюционни групировки пред външния свят. Брошурата на П. Кисимов "България пред Европа", мемоарът на ТЦБК до султана и обръщението до правителствата на великите сили, разпространено при преминаването на четата през 1868 г. заедно с втория мемоар чертаят дуалистично, компромисно решение на българския въпрос, но авторите им се водят от патриотични подбуди с нюансите на своите политически предпочитания. И те разчитат на успех, на дипломатически шум или поне на засилване интереса към съдбата на българите, като се надяват, че революционните настроения и събития в България и на Балканите благоприятстват великите сили да склонят за мирно, макар и компромисно решаване на българския въпрос. Това, че тези надежди не са реалистични, не променя ситуацията, при която революционният подем в голяма степен обуславя активизирането на легалните действия пред Европа.

Такъв е случаят и с активизирането на Добродетелната дружина през 1867 г., когато тя при същите обстоятелства на революционно оживление дава ограничена подкрепа на четите и после на Втората легия в Белград. В хода на преговорите си със Сърбия проектът ѝ за българо-сръбска държава, начело с княз Михаил, по съдържанието си е също дуалистичен модел за решаване на националния въпрос. В края на 1868 г., въпреки че е отказала да подпомогне четите, дружината се възползва от големия отзвук на Хаджидимитровата чета, за да предприеме най-значителната си дотогава дипломатическа стъпка, вече не само пред Русия, но пред всички европейски правителства. Това е известното "Прошение" до Парижката мирна конференция, събрала се да разисква гръцко-турските отношения по време на Критското въстание. От името на българския народ "старите" настояват представителите на великите сили да се занимаят и със съдбата на българите и им предоставят административна автономия.

Още по-ясна и недвусмислена е връзката между върхови революционни събития и легалните дипломатически акции на привържениците на мирния път към свободата през 1876 г., когато след потушаването на Априлското въстание Добродетелната дружина и съмишлениците ѝ в Цариград изпращат българската делегация в европейските столици (Др. Цанков и М. Балабанов), за да пледират за българската национална кауза. И те, наистина, независимо от предпочитанията си към мирните пътища за освобождението, извършват в Европа огромна и най-значима по рода си дипломатическа дейност в полза на България, която само няколко месеца по-рано се е вдигнала на въстание. Идея за делегация в Европа има и революционната емиграция в Румъния, но както обикновено липсата на средства осуетява осъществяването на намеренията ѝ. Важен е обаче фактът, че макар и ръководени от различни идеологически и политически принципи, привържениците и на мирните, и на революционните средства за борба, в този исторически за нацията момент, са обединени от един и същи стремеж - да защитят правата на народа си пред европейския свят.

**Шесто**. Широкообхватен е въпросът за участието на българската възрожденска интелигенция и за голямата ѝ роля в живота на българското общество, във всички форми на освободителното движение - от преките ѝ функции на духовен строител, идеолог и водач на нацията, на двигател за напредъка ѝ до непосредственото ѝ участие в църковната борба, революционното движение и в други прояви, насочени към политическо освобождение. Вътрешни идейни различия и особености на разбиранията и поведението на принадлежащите към различните групировки, разбира се, съществуват и те имат важно значение. Но не по-малко присъщо за носителите на различни виждания за пътищата и средствата е, че те са обединени от общия патриотичен патос за еманципацията и напредъка на отечеството и народа.

По-различно стои въпросът за туркофилската групировка, която макар да обхваща тънък слой от интелигенцията, се опира на стопанска и социална заинтересованост на част от едрата буржоазия в страната и се подхранва от перфидната политика и целенасочения натиск на турските управляващи среди, включително и особено от реформаторската върхушка в Турция, около Мидхат паша. Под негово влияние попадат едни от най-образованите българи като Ив. Пенчович, П. Кисимов и други и го подкрепят в политическите му комбинации, включително и по много важни за българите негови контрадействия на църковната борба, просветното и политическото движение. Тяхното поведение обаче среща силна съпротива и остра критика от преобладаващото мнозинство сред възрожденската интелигенция. Най-последователно и загрижено то е анализирано и разкривано от органа на БРЦК вестник "Свобода" (после и от "Независимост") под редакцията на Л. Каравелов. Той обръща внимание и на временните наивни, но опасни увлечения на някои от младите интелигенти по опозиционните декларации на партията "Млада Турция", които не отиват по-далеч от целта за възстановяване могъществото на Османската империя и остават на официалните позиции, що се отнася до запазване на властта й над българите и други чужди народи.

В своето преобладаващо мнозинство възрожденската интелигенция е тази прослойки от българското общество, която осигурява духовния му напредък чрез новата просвета и култура, ангажира го за гражданска дейност за тяхното развитие и постижения, както и за активизиране и масовизиране на църковната борба, създава идеологията на освободителното движение и националната революция и повежда народа на борба за политическо освобождение. Така една раждаща се през XIX век нова социална група в обществото, чието предназначение е да твори и да се занимава с мирна духовна дейност, по силата на обстоятелствата и историческите задачи на българския народ, навлиза и участва най-дейно в политиката и по правило подчинява специфичните за прослойката духовни функции на политическите задачи на нацията за извоюване на църковна независимост и отхвърляне на турското владичество по революционен или мирен път. Дори и типично просветно-културната работа на възрожденската интелигенция и образованието на отделната личност се осмислят от тях в патриотичен, политически план - да се учат, да обучават другите и да творят новата българска култура, за да изведат народа от изостаналостта и го възпитат за съзнателна борба за духовно и национално освобождение. Българската робска действителност налага на възрожденската интелигенция да посвети познанията и силите си на отечеството и всеки от принадлежащите към нея българи му служи, според убежденията и възможностите си, но всички заедно схващат това като върховна мисия за цялата прослойка и за отделния индивид.

Възгледите, ролята и приносът на възрожденската интелигенция във всички прояви и насоки на освободителното движение доказват ярко и убедително единството на възрожденския процес, тясната обвързаност и взаимодействието между движенията за нова, модерна просвета и култура, за самостоятелна църква, за политическо освобождение и възстановяване на независимата българска държава.

**Седмо**. Един глобален, сложен и недостатъчно проучен въпрос, а и обременен от политизирани трактовки в миналото и днес, е този за еволюционизма и революционизма, техните особености и генезис, социална основа, многообразие на проявите им в динамиката на възрожденския процес. Този въпрос заема централно място в нашата тема и се нуждае от отделно обстойно разглеждане, и то в два плана: как обективно се слага в развитието на възрожденското общество и как се интерпретира в миналото и днес. В изложеното до тук бяха очертани накратко някои моменти от историческата обусловеност, както на отделните форми или насоки на освободителното движение - легални или революционни, така и реално съществуващите връзки и взаимодействия между тях. Просветителството като политическа теория на еволюционизма за постигане на свободата и напредъка на България трябва да се разграничава от обективно развиващите се движения с мирен, легален характер за нова българска просвета и култура и за църковно-национална самостоятелност.

Успехите на училищното дело в България и на образованието, получено в модерни европейски учебни заведения и особено победата в църковната борба по мирен път подхранват еволюционистките тенденции и от края на 60-те и през 70-те години ги превръщат в осъзната и аргументирана концепция. Но те отговарят и на една съществуваща нагласа на част от българското общество да се избегнат рисковете, кръвопролитията и жертвите на въоръжената борба и идват да формулират тази нагласа в политически постулати, чийто подтекст не е лишен и от нюанси на самооправдание за неучастието в революционни акции.

Спорът "революция или еволюция" не заглъхва и след Освобождението на България. Противниците на въстанията сега прибавят към съображенията си и резултатите от освобождението с помощта на Руско-турската война, предизвикана в голяма степен от Априлското въстание. Грубият диктат на Русия в новосъздадената държава, отрицателното ѝ отношение към Съединението през 1885 г., скъсването, макар и временно, на дипломатическите отношения след него и трудностите за България от това, останалите неосъществени докрай национални идеали поради разпорежданията на Берлинския конгрес и пречките за националното обединение от страна на великите сили, включително и на Русия, предизвикват широка реакция на недоволство у българския народ, която бившите и новите еволюционисти използват като доводи за своята теза. Сега тя се свежда до критика срещу революционерите и аргументи в полза на еволюционизма, до една футурология със задна дата, която изглежда така: ако революционните групировки не предизвикваха постоянно напрежение и с въстанието през 1876 г. не бяха принудили Русия на война, българите щяха да напредват мирно в Османската империя във всички области на живота - стопанска, културна, политическа и в един момент щяха да вземат връх над турците и да получат естествено своята автономия, и което е особено съществено и подчертавано - на всички свои територии. Така нямаше да се стигне до разпокъсването на българските земи и до провала на националния идеал всички българи да бъдат обединени в една държава.

Последвалите неуспешни войни и комунистическият режим след Втората световна война поддържаха жива старата еволюционистка теза с нови основания и аргументи, извлечени от късни събития. В същото време характерното за марксическата партийна историография и най-вече за дирижираната политико-историческа публицистика противопоставяне на революционните идеи и движения на всички разновидности на мирните, легални борби и внушенията за поставяне на вторите в "по-ниска" категория, бе доведено до абсурдни крайности в партийната пропаганда. А това от своя страна изостряше съпротивата срещу пренебрегването на мирните движения през Възраждането и хиперболизираната изключителност на революционните.

Днес съдбоносните последици от Октомврийската революция и нейното продължение в България и другите страни с наложен за почти половин век съветски модел пораждат отрицание на революционните методи на борба изобщо, което се пренася, без да се държи сметка за историческата действителност в Турция и в положението на българите като поробени от нея, и към епохата на Възраждането и въоръжената борба изобщо.

След апологията на Т. Жечев в "Българския Великден", в негови статии и интервюта за Т. Икономов, за еволюционизма и за желаното да се е случило в миналото мирно еволюционно развитие на българския народ до освобождението "от само себе си" в националните граници на трите български области, критицизмът и отрицанието на революционните идеи и движения през възрожденската епоха е станало мода. Сега се привнасят отново съвременни политически съображения, произхождащи от основателната покруса поради трагичните за България последни четири-пет десетилетия и рецидивите от тях, които противодействат на усилието за демократизиране на страната и преодоляване на последиците от неуспешния социалистически експеримент, направен с нея.

Независимо от основателността на съображенията за такива преценки за последиците от въпросния експеримент, прилагането на съвременни политически заключения за днешни реалии към явления от преди 200 години или към историята на цялото човечество, влиза в противоречие със законите на историческото изследване, които изискват изводите да се правят въз основа на конкретни факти в конкретна ситуация, в конкретно време.

Преди всичко и революционните, и еволюционните методи в развитието на обществото, в световната история са факт. Колкото и тежки да са последствията от тях, при определени обстоятелства революции са ставали, защото, видимо, другите - мирни еволюционни средства са били изчерпани исторически, оказали са се негодни да разрешат назрели и неудържими социални, политически, национални проблеми на даден народ и страна в дадено време.

Освен това революциите не са еднотипни: едни от тях се извършват без масови сблъсъци на едни човешки общности с други, без кръвопролития и насилие над обществото, но въпреки това носят революционни промени в развитието на обществото с много значителни последици. От този тип са например индустриалната революция, преди нея - книгопечатането, в наше време - информацията и телекомуникациите. Масовите, типични обществени революции, също се различават според причините, целите и характера на борбата: едни са обусловени от класови противоречия и представляват могъщи сблъсъци на противостоящи по интереси и възможности групи в една и съща национална общност, а ако присъстват и конфликти с външни сили, те са вторичен елемент. Друг е характерът на националните революции, които изпълват XIX век, каквато е и българската национална революция. Тук сблъсъкът не е вътре в българското общество, а на това общество с външна сила. Той е предизвикан от владичеството на чужда държава над народа и националните революционни движения възникват от нетърпимостта на поробените от една национална група към чужденационалния завоевател и господар над съдбата ѝ.

Напомнянето на тези азбучни истини не е излишно, защото при днешната въздържаност в преценките или пълното отрицание на революцията като метод на борба се смесват некоректно революциите от социално-политически тип с националните и се пренебрегват неоснователно условията на Османската империя и особеностите на турското владичество. Изобщо при едно чуждо владичество, еволюционизмът като надежда за избавление по мирен, постепенен и безконфликтен път, е чиста илюзия и това е доказано от историята. Нито един от балканските народи не се е освободил по мирен, еволюционен път, само по пътя на собствена въоръжена борба, без външна подкрепа. За Сърбия, Гърция, Влашко и Молдова тази борба се увенчава с успех благодарение на руско-турските войни и победата на Русия, за Албания и страните в Австро-Унгарската империя - в резултат на Първата световна война, т.е. отново благодарение на въоръжен конфликт, на насилие и кръвопролития. Вярващите в миналото и днес, че българският народ е можел да достигне до свободно съществуване по пътя на мирното си развитие в Турция, би трябвало да се запитат защо еволюционният модел няма приложение на Балканите и защо дори Унгария, която през 1867 г. е призната за равноправна с Австрия в една дуалистична империя и при това има много силни политически и стопански позиции в двуединната държава, предпочита през 1918 г. да стане самостоятелна, а не да продължава "да се наслаждава" на дуализма.

Един народ като българския през XIX век, а и по-рано, се решава да поведе въоръжена борба срещу многократно превъзхождащия го поробител, който разполага с войска, оръжие, администрация, полиция, не поради увлечението на неразумни и разпалени по революцията младежи и фанатици, а понеже търпението му се е изчерпало, призивите по легален начин към управляващите да премахнат беззаконията и безчинствата на местните и централните власти в течение на векове, както е в българския случай, не дават никакви реални подобрения, обещаваните от края на 30-те години реформи, дори добрите намерения на част от образованите в Европа турски реформатори и опозиционерите от създадената по европейски тип организация "Млада Турция" не успяват да осъществят амбициозно прокламираните си цели за модернизация на Османската империя. И, което е особено съществено, нито един от реформените актове не предвижда истинска промяна в статута на подвластните на султана народи. На книга остават и обещанията за равенство пред законите на мюсюлмани и християни, декларирани под натиска на великите сили, които са загрижени за запазване целостта на Турция и поради това настояват за минимални отстъпки, и то с цел да бъдат осуетени опасните революционни движения за пълно освобождение. Въпреки изгодата за Турция, Високата порта пренебрегва и предложенията на ТЦБК за българо-турски дуализъм. Турският режим на управление запазва типичните за него черти и след 1839, и след 1856 г. Разправата на реформатора Мидхат паша с четите и с мирното българско население през 1867 и 1868 г. и варварското потушаване на Априлското въстание през 1876 г. не се отличават с нищо от начина, по който е смазано от войската и турските власти Чипровското въстание през XVII век. Ако се четат описанията на жестокостите тогава, без да се свързват с това събития от преди 200 години, те могат без никакво преувеличение да се отнесат към поведението на турските властници през 1876 г.

До каква друга мисъл могат да стигнат българите в тази ситуация на непроменящия се по същината си чужд режим на управление, подтисничество, безнаказани злодеяния, пълно беззаконие, обида на честта и личността на всеки българин, освен да се решат да жертват живота си - своя и на близките си, за да се борят за премахване на османското владичество и да извоюват свободата си? Решение, което далеч не е леко, нито за индивида, нито за една политическа общност. Собственият вековен опит и пълното безнадеждие по мирен път да се постигнат някакви подобрения в положението на народа спрямо чуждата държава и нейните органи, прави революционното действие исторически неизбежно. Примерът на съседните народи и на Италия, които постигат свободата си с въоръжена борба, а тя предизвиква намесата на Русия в подкрепа на балканските, на Франция - на италианския народ, подхранва надеждите на българите, че чрез националната си освободителна революция и те могат да се спасят от нетърпимото и пагубно за нацията робство. Идеолозите и ръководителите на революционното движение Раковски, Каравелов, Левски, Ботев, апостолите през Априлското въстание, както бе отбелязано тук, разбират добре и историческата задача на нацията и европейската политика и не се залъгват с очаквания за някаква доброволна инициатива от нейна страна да приложи спрямо българите принципа на справедливостта, правата на човека и народността, ако великите сили не бъдат заставени от една българска революционна акция, от народно въстание да се занимаят с Източния въпрос. Както и става през есента на 1876 г. на дипломатическата конференция в Цариград, а след неуспеха ѝ - с нежеланата от Русия, но неизбежна за нея война с Турция, която донася и освобождението на България.

Събитията след Априлското въстание през 1876 г. доказват по недвусмислен начин историческата правота на революционната идеология и историческата оправданост на неравностойната, но в крайна сметка довела до желаната цел въоръжена борба на българския народ, оправдаността на жертвите, загубите, страданията.

И легалните, мирни форми на освободителното движение, и революционните действия през Възраждането са родени от конкретните български условия и имат своите исторически основания и място. От действителността възникват и политическите теории за освобождението на България, както революционните, така и еволюционизмът. Да се приема само едната или само другата насока в освободителното движение, да се противопоставят по между си и да се отрича било революционизмът, било еволюционизмът в идеите и в практиката е неоснователно, защото всяко от двете главни направления е обективна даденост, сложила се исторически при условията на живота на българите под турска власт, такива каквито те са били. Ако революционният път към свободата е потвърден от по-нататъшния ход на събитията в България и се препотвърждава в историята на всички европейски народи, борещи се за национална еманципация, това не означава, че еволюционизмът трябва да бъде зачеркнат или омаловажен. Това е също едно родено от обстоятелствата разбиране за перспективите на народа, то може да звучи политически наивно, да е илюзорно, да не намира реализация в българското и в други национални движения, но е факт, който за да се появи, са съществували причини и основания в определени среди от българското общество. И би било ненаучно и антиисторично да го отричаме тотално, да не търсим обяснения за съществуването му. И обратното, хиперболизацията във футурологичен план, насочена към една вече изминала и състояла се действителност, е аналогична научна некоректност и грешка, защото българската и европейската история изобилстват от примери, че именно революционните идеи мобилизират националните сили и консолидират нациите за активност да променят робската си съдба, а въстанията, макар по правило да не са в състояние с възможностите на един народ да доведат до непосредствено постигане на желаната цел, предизвикват верига от международни събития и довеждат заедно с тях до освобождение.

Тук само поставям пренебрегвания въпрос за вътрешните връзки и взаимодействия между движенията за национална просвета и култура, самостоятелна църква и политическо освобождение през Възраждането. Неговите аспекти са много по-широки и разностранни и могат да бъдат открити, както в общонационалните процеси, така и в местните прояви. Главната ми цел с избора на темата на конференцията в Сливен и на настоящата работа беше да привлека вниманието на историческата колегия към реално съществуващите факти за взаимното проникване на различните насоки в освободителното движение и към необходимостта в изследователската си работа да търсим и спецификата на легалните и революционните движения, и взаимната им обвързаност. Така, както е било в живота, мислите и делата на нашите предци през великата възрожденска епоха.

---

1. **Гечева, Кр.**, Българската култура през Възраждането. Библиография. Българска и чужда книжнина (1878-1983), С., 1986, под ред. на Кр. Шарова и Р. Радкова, С., 1986, с. 98. Вж. и притомните библиографии и тези към дяловете в: История на България, т. V, Българското възраждане (началото на XVIII - средата на XIX век), С., 1985 и т. VI, Българското възраждане (1856-1878 г.), С., 1987; 2. Темата за взаимодействието поставих през 1979 г. на международната българистична конференция в Пловдив за културата през Възраждането. Кратък преглед по този въпрос вж. у **Шарова, Кр.**, Взаимодействие между движенията за национална култура и политическо освобождение през Възраждането, Лит. мисъл, 1980, № 1, с. 53-61; **същата**, Култура и национално съзнание в историята на България през Възраждане-

то. Спис. на БАН, 1980, № 5, с. 50-56. Образованието като съставна част на националната революция, разбирана в най-широк смисъл, се разглежда от **А. Димитров**. Училището, прогресът и националната революция. Българското училище през Възраждането, С., 1987, с. 281; 3. Подробно вж. у **Кр. Шарова**. Българският въпрос пред Европа преди Априлското въстание - в: Сб. Априлското въстание в Централна Северна България, Севлиево, 1996, с. 8-51; **същата**, Български външно-политически акции пред Европа през XIX век - до 1877 г. - в: Исторически преглед, 1996, № 4 и посочената там литература; същата, Българското революционно движение 1868-1874 и европейският свят - в: Българско национално-революционно движение (1868-1874). Чуждестранни документи. Под ред. на **Кр. Шарова** (отг. ред.) и **Д. Дойнов**, С., 1992, с. 5-31; **същата**, Българското революционно движение 1872-1874 през погледа на европейската дипломация, пак там, т. II, С., 1992, с. 5-61; 4. **Списаревска, Й.**, Чипровското въстание и европейският свят, С., 1988, с. 224; 5. **Димитров, Б.**, Петър Богдан Бакшев, С., 1985, с. 201; **Станимиров, Св.**, Политическата дейност на българите католици през 30-те - 70-те години на XVII в., С., 1988, с. 183; 6. **Златарски, В. Н.**, Политическата роля на Софроний Врачански през Руско-турската война 1806-1812 г., Год. на СУ, ИФФ, 19/1929, с. 86; **Конобеев, В. Д.**, Българското националноосвободително движение. Идеология, програми, развитие, С., 1972, с. 70-109; **Дойнов, Ст.**, Българско националноосвободително движение (1806-1812), С., 1972, с. 217; **Възвъзова-Каратеодорова**, К., Капитан Георги Мамарчев (1786-1846), С., 1986, с. 111; 7. История на България, т. V, дял II, гл. II, гл. III, 1, 2 (автори: **Р. Радкова, З., Маркова, Стр. Димитров, Н. Жечев**) и посочените там извори и литература; 8. Пак там; 9. Пак там, дял. II, гл. III, 3, 4, 5 (автори **Стр. Димитров, Н. Жечев**); 10. **Шарова, Кр.**, Български дипломатически акции пред Европа в началото на 40-те години на XIX в. - в: сб. България и европейските страни през XIX-XX век, С., 1975, с. 27-48; Българския политически център в Париж през 40-те г. на XIX в. - в: сб. В чест на Хр. Христов, С., 1976, с. 63-87; **същата**, Български външнополитически акции пред Европа през XIX в. - до 1877 г. и посочената там литература; 11. История на България, т. VI, дял. III, гл. I и II (автори: **В. Трайков, О. Маждракова-Чавдарова, Кр. Шарова**) и библиографията към главите и тома; **Шарова, Кр.**, Български външнополитически акции... (и посочената литература); 12. **Генчев, Н.**, Българската възрожденска интелигенция, С., 1991, с. 410; 13. **Димитров, А.**, Училището, прогресът и националната революция..., гл. II-III; **Боршуков, Г.**, История на българската журналистика, 1844-1877, 1878-1885, 2 доп. изд., 1976, с. 608; История на България, т. VI..., дял V, гл. II (автори: **П. Динеков, В. Трайков, М. Стоянов, Г. Боршуков**); 14. **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, I изд., С., 1930, 2 изд. 1971, с. 403; **Жечев, Т.**, Българският Великден или страстите български, С., 1975, с. 483; **Маркова, З.**, Българската екзархия (1870-1879), С., 1989, с. 19-30; 15. **Кирил, патриарх български**. Гр. Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос. Изследване и документи, I, С., 1958, с. 85, с. 232, сл.; 16. История на България, т. VI..., дял. III, гл. II (автор **Кр. Шарова**); Вж. и **Косев, Д.**, Русия, Франция и българското освободително движение (1860-1869), С., 1978, с. 33-61. Тук е публикуван и протоколът от събранието на емиграцията, който е фактически проект за българо-сръбска държава, с. 181-184; 17. **Шарова, Кр.**, Любен Каравелов и българското освободително движение 1860-1867, С., 1970, с. 241-295 (за отношенията на Каравелов и Българския комитет в Белград със сръбското правителство), гл. 3 (за връзките с Омладината и други демократични организации и дейци на Балканите); 18. **Шарова, Кр.**, Втората българска легия в Белград (1867-1868) - в: сб. В памет на акад. Мих. Димитров, С., 1974, с. 445-503; **Косев, Д.**, Цит. съч., с. 47 сл.; 19. **Димитров, А**., Училището..., гл. IV; 20. История на България, т.VI, дял. III, гл. II, 3-ти посочената там литература (автор **Кр. Шарова**); **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов..., с. 145-294; Четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа. Чуждестранни документи, под ред. на З. Маркова, О. Маждракова, Д. Дойнов, уводна статия Кр. Шарова, С., 1988, с. 327. Ето едно характерно мнение на италианския консул в Русе А. ди Донато в доклад до външния министър от 18.VIII.1868 г.: "Във всички класи всекидневно нараства все повече безпокойствието. Започва да се говори без много предпазливост, че е близък последният час на Турската империя и дори правителствените чиновници не скриват загрижеността си от бъдещето, което ги очаква" (там. с. 235); 21. **Шарова, Кр.**, Централизираното ръководство на революционните сили (1858-1867). Изв. ДА, т. 58, С., 1989, с. 39-98; **същата**, За задачите и функциите на БРЦК (Привременното правителство и Централния комитет) - пак там, т. 57, 1989, с. 25-52; 22. **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов..., с. 180-186. Текстът на "Наредата", с. 181-182; 23. Вж. бел. 21, 22 и **Трайков, В.**, Г. С. Раковски, Биография, С., 1974, гл. VI; **Шарова, Кр.**, Привременното правителство в Балкана и Комитетът в Букурещ през 1868 г.. Ист. преглед, 1988, № 9, с. 19-40; **същата**, Четата на Х. Димитър и Ст. Караджа в историята на българското революционно движение - в докум. сб. Четата на Х. Димитър и Ст. Караджа..., с. 5-42; 24. Вж. бел. 16 и **Димитров Мих.** Комитетът на "старите" - Добродетелната дружина - в: България 1000 години, С., 1930, с. 761-767; 25. Публицистиката на Л. Каравелов под ред. на **Мих. Димитров**, С., 1958, с. 245-248; 646-657; **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов..., с. 161-163, 335-337; 26. **Мирчева, К.**, Някои наблюдения върху външнополитическата активност на българската емиграция (1867-1869). Щрихи към портрета на Гр. Д. Начович - Ист. преглед1996, № 5; 27. Публицистиката на Л. Каравелов..., С., 1958 - обхваща участието на Каравелов в руския печат до 1869 г. Тук и особено във втория том от същото издание (1965, съдържащ материали главно от 1876-1877 г.), авторството на Каравелов за голяма част от тях е сериозно оспорено от специалистите. Вж. и: **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов..., (книгата е изградена въз основа на анализ на руската публицистика, на български, руски и неизвестни дотогава сръбски документи за революционната му дейност преди 1867 г.); вж. също най-пълното засега изследване за участието на Каравелов в руския печат на **Билунов, Б.**, Публицистическая теятельность Л. Каравелова в русской периодической печати 60-х годов XIX века и К вопросу о сотрудничестве Л. Каравелова в русской периодической печати - в: книгата с трудове на този автор, излязла посмъртно "Болгария и Россия", Москва, 1996, с. 344-480, 286-306; 28. Това се вижда и от факта, че дори Цариградската патриаршия през 1867-1868 г. търси вариант да направи някои отстъпки на българите, но да запази подчинението на църквата им на своята юрисдикция. С встъпването си на патриаршеския трон Григорий VI представя проект за провъзгласяване на обособена българска църковна област на територията на Северна България до Балкана, при известна вътрешна автономия, но под прякото подчинение на Патриаршията. За това вж. **Кирил, патриарх български**. Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос. Изследване и документи, С., 1957, с. 89 и сл.; 29. Вж. докладите на европейските посланици и консули в Цариград и Русе за въздействието на четите от 1867 и особено от 1868 г. за ускоряване решението на Портата да даде съгласие за отделяне на българската църква от Патриаршията с цел да умиротвори българите - в: Българското национално-революционно движение (1868-1874), т.I (1868-1871), под ред. на **Шарова, Кр.** (отг. ред) и **Д. Дойнов**, С., 1992, с. 136 и сл., 208 и сл., 221 сл., 259 сл., 265 сл.; 30. Четата на Х. Димитър и Ст. Караджа. Чуждестранни документи..., с. 230. В доклад до Високата порта от 5/17 август 1868 г. за взетите от него мерки срещу българското население и за действията, които Турция трябва да предприеме за засилването на отбраната по Дунава и вътрешността на България, както и против Румъния и Русия, Мидхат паша посочва като друга много важна мярка против българското освободително движение - да се сложи край на независимостта на просветното дело в България, като българските училища бъдат поставени "под управлението и контрола на държавата" и бъдат слети с турските, съгласно проектите на самия Мидхат от предишните години. Пред английския консул Р. Далиел Мидхат паша също изказал това си становище и аргументите си. Далиел обобщава: "Накратко: 1. Портата трябва спешно да обърне сериозно внимание на въпроса за българското училище; църковният въпрос (по отношение на който почти е достигнато някакво решение) също трябва незабавно да бъде решен". И заключението на консула: "Дори сега да бъдат взети до известна степен предпазни мерки срещу опасността, която той (Мидхат) предрече, бъдещето на България трябва да бъде обмислено с изключителна и нарастваща загриженост". Пак там., с. 214-215. Р. Далиел - Русе до посланика в Цариград Х. Елиът от 31.VII/12.VIII.1868 г.; 31. Пак там, с. 230; 32. **Неофит Бозвели**, Съчинения, под ред. на Ст. Таринска, С., 1968, с. 43-45, 81-88,177, 182 и др. Характерно за Бозвели е как в многословните си диалози и плачове на Мати Болгария за тежката й съдба вмъква директно чисто политическите формули като: "взятието турско" Болгарии и Тирнова, "какво е на отманското самодержавство покорена всичка в Тракия, Македония, в Емоса и в Мисия дур до Дунава Болгария", че България е "соват владишки, чорбаджийски, кадийски и мухасалски и...", "какво теглят сиромасите, които живеят в Турско в Болгария" и т.н.; 33. **Смоховска-Петрова, В.**, Неофит Бозвели и българският църковен въпрос. Нови данни из архива на кн. Ад. Чарториски, С., 1964. Авторката публикува ценни документи от архива на Чарториски в Краков, които осветляват по нов начин външнополитическите контакти на Бозвели и Иларион Макариополски с полската емиграция, френското правителство и Портата; 34. **Стојанчевић, Вл.**, Србија и Бугари (1804-1878), Београд, 1988, с. 96-102; 35. **Трайков, В.**, Г. С. Раковски... Вж. и статията на същия автор в настоящия сборник; 36. **Трайков, В.**, Г. С. Раковски - създател на българската национална пропаганда в чужбина- в: сб. в памет на Ал. Бурмов, С., 1973, с. 208-224; 37. **Раковски, Г. С.**, Съчинения, т. III, под ред. на В. Трайков, С., 1984, с. 463-464; **Шарова, Кр.**, Централизираното ръководство..., с. 44-67; 38. **Трайков, В.**, Раковски и балканските народи, С., 1971, с. 504; 39. **Раковски, Г. С.**, Съчинения, т. II, под ред. на В. Трайков, С., 1983, с. 463. Тук намираме същата мисъл и в един непубликуван апел от 1865 г. (пак там, с. 471); 40. Емигрантският печат изобилства със сведения, както за убеждението на повечето българи вън от отечеството за дълга им да работят заедно със сънародниците си в трите насоки, така и за конкретни техни действия; 41. Наред с идеолозите Раковски, Каравелов и Ботев, които в публицистиката си определят отношението на емиграцията към просветното и църковно движение, създават революционни организации и развиват политическа дейност, има много други примери и на други емигранти, които съчетават политическата дейност, вкл. участието си в БРЦК, с културно-просветна работа и подкрепят вижданията и акциите на революционерите по църковния въпрос. Вж. например Леков, Д., Тодор Пеев, С., 1978, с. 85-145; **Шарова, Кр.**, Ив. Кършовски и българското революционно движение през 60-те и 70-те години на XIX в. Ист. преглед, 1989, № 3, с. 23-40; 42. Вж. биографичните сведения за комитетските членове, участници в Априлското въстание - IV революционен окръг - у: **Йонков, Хр.**, Числен, социален и класов състав на революционерите в Априлското въстание 1876 г. Историко-социологическо изследване на IV рев. окръг, С., 1993, с. 263.

Ето два примера за участието на учители и други интелигенти в комитетите при Левски и през 1876 г.: Копривщица - Никола Беловеждов, д-р Спас Абрашев, Генчо Белчев, Никола Белчов - свещеник, Петър Жилков, Тодор Каблешков - завършил лицея, телеграфист, Дончо Плачков - учител и свещеник, Нешо Попбрайков и др., Сопот - Тодор Кошников - аптекар, Енчо Николов - свещеник, Ганчо Попганчев, Фратю Попов и др. - там, с. 131-133, 148; 43. **Жечев, Н.**, Букурещ - културно средище на българите през Възраждането, С., 1991, с. 246; 44. Още в първите два броя на "Свобода", наред с програмните политически въпроси на новата революционна организация БРЦК, Л. Каравелов обръща вниманието на читателите за значението на българското училище и възможностите на читалищата да разпространяват съвременни знания и укрепват родолюбието на българите - Свобода, I, 1, 2/8 и 12.XI.1869 г. През ноември публикува и в "Голос" статия за новите насоки в живота на емиграцията, където също се спира на образованието и обществено-политическата роля на читалищата - Публицистиката на Л. Каравелов..., с. 546-549; 45. **Каракостов, Ст.**, Българският възрожденски театър на освободителната борба. От просвещение към героичен романтизъм, реализъм и революционна демокрация (1858-1878), С., 1973, с. 765; **Брадистилова-Добрева, М.**, Българската театрална драматургия през Възраждането, С., 1975, с. 223; **същата**, Възрожденската театрална култура в България, С., 1983, с. 202; 46. **Йонков, Хр.**, Цит. съч.; 47. **Шарова, Кр.**, Любен Каравелов... Предубеждения и заблуждения за идеите и дейността му - Лит. форум, бр. 34-37/октомври-ноември 1994; Духовното богатство, познанието, умственият напредък са за Каравелов неразделна част от борбата за политическо освобождение, от революцията. "Духът на времето изисква нови хора, нови умове - пише той в последните страници на повестта си "Хаджи Ничо" - В стремлението да се върви напред е сичката сила, в него е сичкият живот... В душата прониква дълбоко, велико човеческо стремление, облагородява сърцето и човекът става човек" - вж. **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов и Хр. Георгиев. Каравеловата повест "Хаджи Ничо като исторически извор и политически диспут", Ист. преглед, 1994-1995, № 5, с. 3-33; 48. Мнението за просветителството на Л. Каравелов и непоследователността му като революционер лансира в редица свои трудове Мих. Димитров (вж. напр. книгата му "Л. Каравелов. Биография", С., 1959, с. 408), която макар и сериозно оспорвана (Ал. Бурмов, Н. Кондарев и др.) години влияеше върху историографията. Същата теза е популяризирана в лекциите на Н. Генчев в СУ и учебника му "Българско възраждане", С., 1988, III изд. Доказателства за неоснователността й вж. у **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов и българското освободително движение..., в редица статии на същата авторка и в студията "Предубеждения и заблуждения...", вж. бел. 47; 49. **Шарова, Кр.**, Възгледите и ролята на Л. Каравелов за приобщаване на възрожденските българи към европейската цивилизация - в: Българско възраждане, Год. на ОБК "В. Левски" т. II (под печат); 50. Вж. бел. 47 и 49; 51. "Български глас. От БРЦК" (1870) е отпечатан от Каравелов в брошура за нуждите на комитети на БРЦК, разпространявана и четена от емиграцията и в България; 52. Л. Каравелов изтъква важността на въпроса за съюзниците и революционното сътрудничество със съседните и други борещи се за свобода народи в редица свои публикации в руския печат през 60-те години и в статиите си от март 1869 г. "Какво ни е нужно?" и "Мои братия". В "Свобода", "Независимост", програмните документи и революционните си прокламации неизменно застъпва това мнение, основавайки се на политическите реалности; 53. "Програма на БРК" и "Български глас. От БРЦК" са преиздадени от **Ал. Бурмов**. Избрани произведения, т. III, С., 1976, с. 88-89, 89-100; 54. Двустишието "Свободата не ще екзарх/ иска Караджата" е от стихотворение на Каравелов, призоваващо към революционна борба във време, когато БРЦК заедно с Омладината замисля едновременно въстание в България, Босна и Херцеговина - Свобода, II, бр. 38, 4 март 1872; публ. в: **Л. Каравелов**, Събрани съчинения, т. IV, под ред. на **Д. Леков**, С., 1984, с. 87-88; 55. В руския печат, в "Свобода" и "Независимост" Каравелов печати много свои и чужди материали по църковния въпрос - от 1861 до 1874 г. вкл.; 56. На Екзархията и трудностите, които тя среща от страна на Патриаршията, Високата порта, европейската дипломация Каравелов е посветил много материали във вестниците си, изтъквайки голямото значение на тази първа общонационална българска институция. За пример вж. публикациите му във в. "Свобода" от първата половина на 1872 г.: за избора на Антим I за екзарх и началото на дейността му (бр. 48 и 49 от 13 и 20 май); за устройството на Екзархията (бр. 49 и 51 от 20 май и 3 юни и бр. 3 от 15 юли); против фанариотството и византийското влияние, което трябва да бъде отстранено от бълг. църква (бр. 45 и 49 от 22 апр. и 20 май); остра критика срещу Патриаршията, анатемата й за Екзархията и елинизаторската й политика (бр. 33, 46, 47 от 29 ян., 29 апр. и 6 май); критични преценки за руската политика по църковния въпрос, за неверни преценки в австрийския печат (бр. 34, 36, 44, 37-38 от 5, 19 и 26 февр. и 15 април); 57. С особена загриженост и острота Каравелов се противопоставя на изключването на македонските и други епархии от Екзархията и аргументира българската им принадлежност (бр. 31, 35, 36, 40, 45 от 15 ян., 12 и 19 февр, 13 март, 22 април. Това е постоянна тема и през 1873-1874 г. в "Независимост"; 58. Публицистиката, с. 74, 92; 59. Вж. бел. 56.

# ЗА ОСНОВНОТО СЪДЪРЖАНИЕ НА БЪЛГАРСКИЯ ВЪЗРОЖДЕНСКИ ПРОЦЕС

**Николай Генчев**

Така формулираната тема повдига важни и все още нерешени методологически, общонаучни, специално научни и терминологични въпроси. В нейното досегашно третиране са отразени етапите на съзряването на обществената мисъл въобще, както и постиженията и слабостите в изследването на българската национална история.

Дълго време българската историография се намираше под влиянието на класическото европейско схващане на Ренесанса. Тази европоцентрична теза разглежда Възраждането като период на оживяване на класическата древност, противопоставена на средновековната йерархичност и догматика. Ренесансът се свързва предимно с историята на страните от Европа и главно на Западна Европа, т.е. историята на онези страни, където Средновековието не носи античен пласт от гръцки произход.

В нюансирането на класическото европейско схващане за Ренесанса по-късно се въвежда разширеното разбиране, че Възраждането е възстановяване не само на класическите и античните ценности, но на всички материални и духовни постижения на миналото, включително и на Средновековието.

Достигнала зрелостта си, историографията се опитва да разчупи ограничената европейска концепция за Ренесанса. Пръв Арнолд Тойнби извежда идеята за "ренесансите" в световната история като резултат на контактите на цивилизациите във времето и пространството, при които контакти се осъществява срещата между живите епохи и мъртвите цивилизации. В резултат на подобни срещи именно се постига Ренесанс на политически идеи, идеали и институции на системите на закона, на философиите, на езиците и литературите, на религиозните цели и институции и т.н.

Николай Конрад стига до едно още по-обобщено и синтезирано понятие на Ренесанса като епоха, която възстановява и възражда автентичните културни ценности на миналото. Според него това е исторически акт, присъщ на всички общества и на всички народи, възможен през всяка фаза от развитието на човешкото общество. Понататък Конрад разделя Ренесансите на автентични и отразени, т.е. на такива, които създават нови исторически ценности, и такива, които се осъществяват, отразявайки постигнатото вече по-рано.

Така може да се стигне до едно приблизително определение на Ренесанса (Възраждането), а именно като историческа епоха, характеризираща се с такова състояние на националното, регионалното или по-голямо общество, което, позовавайки се на определени постижения и ценности на миналото, извършва трансформация на социалната система, открива нови духовни и материални ценности и създава реални исторически перспективи за развитие на обществото. При определени обстоятелства Ренесансът може да формира нова цивилизация.

В Европа, например ренесансовата епоха осъществява прехода от Средновековие към новото време. Тук тя се проявява като цялостен обновителен процес, за разлика от частичните възраждания, като полага основите на европейската буржоазна цивилизация.

## I. Определяне на българското Възраждане във времето

*(граници и хронология)*

Основният недостатък на нашата методология от месианския възглед на М. Дринов до ден днешен се състои в идеалистическото абсолютизиране на идеите и на ролята на личността в историята. Опитът на трансформация на този исторически идеализъм - идеите и личността да бъдат подменени само от социалните отношения или от промяната във формата на властта, не придвижи напред научното мислене. Доказателство за това е, че и старата школа, и съвременната историография свързват началото на възрожденската епоха с Паисий или с раждането на буржоазната идеология. Този възглед не разкрива реалната трансформация на обществото, която изпълва съдържанието на цялата епоха.

Недостатъкът на нашата методология по-нататък е, че то разглежда българското Възраждане като период, а не като процес. Това намира израз в нейните обичаи да слага точни граници, да дели и да цепи единният процес на етапи, периоди, стадии и подпериоди.

Посочените методически недостатъци не са дали възможност на историческата наука да види възрожденския процес, произтичащи от дълбините на миналото, а епохата - неразривно свързана с националната история от най-дълбока древност. Оттук изниква трудността да се намерят реалните мотиви, осигуряващи трансформацията на социалното състояние и преустройството на институциите, да се забележат количествените и качествените натрупвания, довели до създаването на национално, буржоазно общество в рамките на една средновековна азиатска монархия.

Подходът, обичаен за нашата историография, подминава видимия асинхрон между общоимператорските процеси на обновление и националнобуржоазни трансформации на местното общество. Недостатъчната теоретична зрялост на историографията не позволява да обясним задоволително преходите между различните степени на съзряване, дългия период на бавни трансформации през XVIII и началото на XIX век - смяната на историческия ритъм в резултат на натрупванията, предопределила към средата на XIX век къси фази на бързи изменения.

При подчертаната постановка механически поставената горна граница на епохата изключва историческите процеси на възрожденски процеси, които изпълват новата българска история, търсейки тенденцията към идеалния социално-политически и културен модел, останал непостигнат в българската история.

## II. Българското Възраждане и миналите епохи

В този план на разглеждане на епохата ние се изправяме пред срещата на едно живо, обновяващо се общество с мъртвото българско минало. Но това е само от една страна. Ние се изправяме и пред реалния сблъсък на живата социална действителност и зараждащата се в нейната среда нова историческа перспектива. Сложното съчетание на тези два плана - мъртво минало и жива среда на реализация - ще ни въведе в началото на епохата.

**1.** Възрожденската епоха в българската история има като една далечна и неясна реминисценция връщането към античността. Неуспехът на контакта Античност - Средновековие в българската история предполага на новия етап повторен опит за оживяване на античната древност. Незавършените конкретни проучвания обаче показват, че този втори опит е също случаен и спира на точката на интереса. Българската култура, която има в дълбините си богат античен пласт, продължава своето развитие без реална и сигурна връзка с него. Този факт означава, че националното възраждане на българите е съществено различно от това на някои други европейски страни в аспектите на своето отношение към миналото.

**2.** Връзката на Възраждането с българското Средновековие е също много тънка. За новата епоха българските средни векове са една мъртва цивилизация. Липсват институциите и то за цели няколко века, които могат да осъществят тази връзка: държавата, висшите църковни институции, нормално продължаваща живота си елитарна култура, аристокрация и интелигенция. Ясно е при това положение, че не може да става дума за възстановяване на исторически ценности от Средновековието като реална градива на новата епоха. Тук най-много може да се стигне до очертаването на някои далечни, но отдавна мъртви идеали.

Новата епоха не би могла да установи нито пряка, нито косвена връзка с героичните додържавни и раннодържавни времена в българската история. За разлика от някои други европейски страни "викингските" идеали за тази епоха не съществуват.

Така, следвайки връзката с миналото, българското Възраждане не може да бъде определено като Ренесанс, нито като възстановяване на стари ценности. За това на процеса, който довежда до прехода към новата българска история, липсва класицизъм, заместен непосредствено от едно бледо Просвещение. И точно поради характера на връзката с миналото българското Възраждане остава лишено от реториката и юридизма на Античността, от строго систематизирания християнски морал, от индивидуализма и естетизма на Ренесанса, от класическия дух на XVII век, т.е. от вкуса към ред и дисциплина от рационалистическата философия на XVIII век и от познанията на положителната наука.

Точно изразената връзка с миналото прави от тази епоха един продължителен период на компенсация, лишавайки я от възможността да постигне идеалите, извезани на нейните знамена.

**3.** Българското Възраждане се изгражда в лоното на ислямската цивилизация, в нейния балкано-турски и ориенталски вариант. При това то се реализира в условия, когато тази цивилизация се намира в етап на разпадане. Така историческата среда за реализация на възрожденския процес и тенденциите, заложени в същността на този процес, се оказват дълбоко противопоставени като социални системи, като идеология и като исторически интерес. Тогава възрожденският процес би могъл да се осъществи само чрез пълно отрицание на средата, в която се осъществява. Но силата на движението не се оказва такава, която може да разчупи напълно ориенталския стандарт, социалната система и духовната ограниченост на Ориента.

Установената връзка историческа среда - Възрожденски процес ни задължава в подхода към изследването на историята на българското Възраждане да заложим точна характеристика на османската държавно-политическа и социална система, да я схващаме като брутално отрицание или дълбоко трансформиране на заварените тук социални форми, да разграничим феодализма от азиатския начин на производство, да имаме точна характеристика на историческата традиция. Тук е според мен голямото "спъване" на съвременната българска историография в подхода ѝ към възрожденската епоха. Стремежът да се налагат на съществуващите в Османска Турция социално-политическа система онези схеми, които са известни за феодализма, остава главната пречка пред научното дирене.

**4.** Ако приемем, че очертаната връзка с миналото е приблизително вярна и че анализът, който се препоръчва, е сравнително точен, ние ще се изправим пред големия въпрос за традиционното и наследственото от миналото достояние, а оттам нататък пред още по-важен въпрос, какво е трябвало да преоткрие, да съживи, да обнови, да възроди, да трансформира и преработи в духа на новото време нашата възрожденска епоха.

Така стигнахме до въпроса за историческите градива, пренесени от традицията в новото време. Ако се опитаме да номерираме тези градива, бихме могли да посочим на първо място смътното предусещане за античност, без реално активизиране на нейните исторически постижения. На второ място ще отбележим вглеждането в идеалите на българското Средновековие: държава, църква, престиж, културно достолепие. В първия и втория случай обаче не може да става дума за реални и живи исторически градива. Живото от миналото, от традицията, това е българската етническа общност, българският народ, преживял бурите на своята история, народната култура, съхранила говоримия език и традициите на народния живот, християнският морал, общата територия и реално съществуващата икономическа и комуникативна система. Следователно задължително е разграничаването между реалните градиви, идеалите и историческите реминисценции.

### III. Съдържание на възрожденската епоха

Съдържанието на епохата се определя от нейния предходен (трансформационен) характер, от изходното начално състояние на обществото; от същността, дълбочината и темповете на преустройство и от историческите цели на социалното движение. В последна сметка, казано най-общо, това съдържание зависи от обстоятелството, че Възраждането в българската история е преход от Средновековието към новото време.

Пет сложни, вътрешно мотивирани и исторически синхронизирани или противопоставени процеси в конкретната динамика на историческото развитие ще изпълнят целия обем на българското Възраждане.

**1.** Обнова на материално-икономическите отношения. Резултат: кретащ ориенталски капитализъм с преобладаващо господство на дребнобуржоазните икономически форми.

**2.** Социално преустройство. Резултат: формиране на новата социална структура и стратификация на слаборазвитото буржоазно общество в България при господството на недоразвитата прослойка на търговско-промишленото съсловие и на първите генерации на националната интелигенция при количествено доминиращите селски и градски съществувания.

**3.** Духовна обнова. Резултат: формиране на новата българска култура, предимно на базата на народната културна традиция при усвояване и адаптиране на духовните и материалните постижения на буржоазната европейска цивилизация.

**4.** Политическа реформация и опит за революционно решаване на българския въпрос. Резултат: частично осъществяване на повърхностен на дълбочина буржоазно-демократичен преврат и на ограничено по територия българско освобождение.

**5.** Националнообразуващ процес. Резултат: формиране на българската нация с нейния исторически манталитет, натоварен с цялата национално-културна съдба, със специфичните качества на българския етнос и с духовната същност на българската култура.

Съдържанието на епохата се изразява не само в изброените преустройства, осъществени от трансформационни процеси, но също така във формата, темповете, степента на зрялост или липсата на довършеност на тези процеси.

Някои автори се опитват да свеждат същността и съдържанието на епохата в темпа на ускорено развитие. Колкото и важен да е този елемент, той остава далече от това да представи същността на една историческа епоха. С бързината, с която се движи планинският поток, не може да бъде изразено същността на потока. Този опит е издънка от една догматична школа и може би поради това допадаше твърде много на част от българската историография и изкуствознание. Тук най-напред елементарно трябва да се разграничи, че ускорението на възрожденските процеси може да бъде констатирано само по отношение на бавните темпове, характеризиращи отминалите времена. "Ускореното развитие" може да се разглежда дори забавено в синхрона на времето, през което се осъществява, засечено с часовника на европейската промяна.

Проследявайки по-нататък характера на преустройствения процес, нужно е да забележим едно силно вътрешно противоречие в него, образувано от големия вътрешен заряд за обнова и неблагоприятната социална среда за реализация. Този процес още се характеризира с многопосочност на усилията: възстановителни, обновителни, ренесансови, реконструктивни, компенсационни. Без констатацията на тази многопосочност ние не само ще се отделим от точността на характеристиката, но ще пропуснем да усетим и аромата на епохата.

Характеристиката на възрожденския процес ни отвежда по-нататък до непреодоления в пълна мяра културен синкретизъм, резултатът от темпа на духовното съзряване. В последна сметка тя ни сочи, че петте обозначени процеса остават недовършени както в материалната, така и в духовната, а още повече в политическата сфера. И това ще резонира съвършено точно върху степента на българската национална консолидация, т.е. върху равнището, където процесите се проявяват в своята цялост.

Подобен анализ на възрожденския процес идва да ни подскаже и мотивира сливането на социалния, духовния и политическия преврат, довел до новото време в българската история. При това положение сравнението на българското Възраждане с европейския преход от Средновековието към буржоазната епоха ще разкрие липсата на историческа последователност на фазите, липсата на класическата стадиалност и незавършеността на трайния продукт.

Ние не сме далеч от извода, че по своите усилия, същност и съдържание българското Възраждане е една компенсационна епоха, която не е само Ренесанс, нито само класицизъм, нито само Просвещение, нито единствено буржоазен революционен преврат. А всичко, взето заедно, осъществено при специфични исторически условия, които не са позволили крайната сума да бъде адекватно изражение на събираемите части. В този смисъл то може да се разглежда само като частична компенсация на българското историческо минало и изоставане.

## IV. Преминаване на българското общество в орбитата на новата цивилизация

Подобно на историята на другите кръстопътни общества и българското общество сменя няколко пъти в многовековното си развитие сферите и орбитите на цивилизацията, в която реализира своето историческо битие. Ритъмът на тази смяна и преминаването от старата в новата цивилизационна орбита е типична черта на българското развитие. До епохата на Възраждането могат да се открият три инверсии, осъществили подобна смяна. Първата - преминаване на номадско-племенната форма на организация в състоянието на отседналост и държавна структура при господството на една дуалистична езическо-варварска система; втората - преминаването от езичеството (варварството) в орбита на източновизантийската духовна сфера, в лоното на която се реализира свободното българско Средновековие, и третата - насилствено трансформиране на старата култура в историческата среда на ислямската цивилизация, по-точно на нейния османо-турски, или балкано-ориенталски вариант.

Когато започва преходът от Средновековието към новото време в българската история, византизмът се оказва отдавна мъртъв. Опитът за неговото съживяване е една историческа химера. Той не може да предизвика тяга към лоното на своята отдавнашна цивилизация. По същото време ислямската цивилизация в нейния балканоориенталски вариант е исторически жива. Но освен, че е обречена, тя е дълбоко противопоставена на духа на новото време и на същността на българското Възраждане.

При това положение преходът от Средновековието към новото време в българската история, като реализира вътрешноренесансовата обнова, трябва да потърси друга, в страни от традиционните цивилизации, духовна и материална сфера, в която да се адаптира и реализира. За един Ренесанс като българския, който няма историческата сила да създаде нова цивилизация, това адаптиране е наложително.

И епохата започва закономерно да се приспособява към това, което импонира непосредствено и в перспектива на нейните исторически потребности.

При българското Възраждане тази сфера не може да бъде новогръцката култура, която е само един блед спомен на византизма и една проекция на буржоазната европейска цивилизация. Не може да удовлетвори потребностите на епохата и славянската духовна сфера, една реминисценция на византизма, която самата се нуждае от историческа компенсация. Тясна, неадекватна се оказва и балканската християнска сфера, изостанала векове в резултат на османското господство.

Българското Възраждане естествено и закономерно се нагажда към сферата на европейската буржоазна цивилизация, успяла в момента, когато то започва своята реализация, да създаде и изпробва оръдията на новия свят. Преминаването в сферата на европейската цивилизация е мотивирано от съвпадението на социалните и икономическите интереси на българското общество и буржоазната трансформация на обществото. То е мотивирано на второ място от високите духовни стандарти и завършените образци, които предлага новата европейска култура. Реална тяга към европейската цивилизация представляват нейните идеи, дълбоко импониращи на българското общество, прекрачващо прага на новата си история: идеите на национализма, които ще оформят българската национална общност, идеята за правата на човека и народите, които ще дадат плът на българската освободителна революция, идеите на хуманизма, рационализма и либерализма, които ще облагородят българската култура и ще послужат като оръжие за обновата на материалния и ежедневния живот на българското общество.

Преминаването на българското общество от сферата на ислямската балканотурска цивилизация в орбитата на европейското буржоазно развитие се осъществява по пътя на продължителната по време адаптация, в която е заложена главната тенденция за достигане на стандартите на по-високата цивилизация. Адаптирането и националната преработка на модерните идеи, на по-високите материални и културни образци ускоряват неимоверно обновителните процеси през XVIII и XIX век, придават им сила и размах, правят ги цялостни и плътни. В такъв смисъл българското Възраждане се реализира не като епоха, която създава нова цивилизация, а като епоха, която отразява една съществуваща вече като идеал социално-политическа и културна система. Точно поради това то е, ако си послужим с израза на Конрад, едно "отразено" Възраждане, определение, което естествено смущава домораслите представители на българската историография. То ги смущава може би и поради това, че те трудно се досещат, че и отразените епохи в историята имат реална плът и сигурно място в историческата хронология, но, разбира се, при едно условие, ако тези епохи отразяват, преработват и оживяват на друг исторически терен реални, а не имагинерни духовни и материални ценности.

Големият смисъл на българското Възраждане като една от най-плодотворните епохи в националната история се състои именно в това, че то е отразило, преобразило един висок политически, социален и културен статус. Именно поради това българското Възраждане е една толкова жизнена епоха.

Тук достигаме до сложните проблеми на националната преработка на предхождащи исторически ценности, заети от други народи, намиращи се в същата орбита на цивилизация, в която влиза един народ, осъществяващ своето Възраждане. Но разглеждането на този въпрос в случая ще бъде подминато поради неговата сложност, а и не бива да се отклоняваме от същността на набелязаната тема.

## V. Историческа проекция на възрожденската епоха

Диалектиката на минало, настояще и бъдеще се образува от сложните съчетания в континюитета на културите, от историческата приемственост и реалното изражение на резултатите от миналото и на всяка отделна нова епоха в бъдещото развитие.

В случая нас ни интересува историческото проектиране на резултатите от възрожденската епоха в българската история. То зависи от степента на постиженията на тази епоха, а те биха могли да бъдат маркирани по следния начин: формирана е българската нация, без да е достигната окончателната ѝ консолидация, оформено е слабо развито буржоазно общество в България при една очевидно незавършена социална обнова, компрометирана национално-политическа революция, която е довела до частично решаване на българския въпрос, до създаване на една държава, непокриваща естествените етнически територии и културните граници на нацията.

Резултат от възрожденската епоха съдържа основното противоречие между идеалите и амбициите на епохата и тяхната ограничена реализация: разпокъсана етническа цялост, намалена етническа територия, ограничени икономически възможности и съкратени културни параметри.

Ако това е така, историческата проекция на възрожденската епоха ще се изрази в компенсационни усилия за достигане на крайните цели на тази епоха, или по-общо казано в стремежа да се спрат деградационните процеси в българската история, започнали още в края на X век и развиващи се стремглаво в следващите столетия. В контекста на националната история българското Възраждане представлява опит за спиране на деградационния процес, но за съжаление, и този най-могъщ импулс в националната история се оказва недостатъчен по сила, за да промени кривата на българското историческо развитие.

Конкретно проекцията на възрожденската епоха в новата българска история тогава ще намери изява в продължителни въстания и борби за национално обединение, които отново ще завършат безрезултатно; в усилия за стопанско и социално консолидиране на буржоазното общество, което отново ще стане недоразвито; в стремежа към духовна компенсация, т.е. за изравняване на национално-самобитното начало на българската култура с европейския и духовен стандарт - процес, който отново ще стане повърхностен.

Не сме далеч от мисълта, че историческата проекция на онази епоха в българската история, която роди и утвърди нашата нация, промени орбитата и посоките на българското развитие, въведе българите в руслото на европейския свят, постигна само част от крайните си исторически цели. Тази допълнителна натовареност на новата и най-нова българска история, като усложнява историческия процес, едновременно с това непрекъснато го обръща назад към епохата на Възраждането.

# Г. С. РАКОВСКИ И БЪЛГАРСКИЯТ ЦЪРКОВЕН ВЪПРОС

**Веселин Трайков**

Попаднали под тежкото варварско иго на Османската империя, няколко столетия поред българите страдат от беззаконията на султанската феодална власт. Жестоките нашественици изсмукват жизнените сили на народа и векове наред пречат за естественото му развитие.

В това робско време обаче българската съпротива не стихва. Тя взима различни форми, набира сили и се проявява все по-мощно. Този процес носи определени белези и търпи все по-силно влияние от сложните международни прояви, характерни за края на XVIII и началото на XIX век. Политическите борби, усилията за религиозна самостоятелност, за родна просвета - тези разнообразни прояви, насочени към една и съща цел, са тясно преплетени и в зависимост от възможностите се изявяват под една или друга форма, с една или друга сила, заедно или по отделно.

Проявите на народната борба, взети в своите съставки, обединяват усилията на българския народ. Те се менят, редуват се, съобразяват се със съответните вътрешни и външни условия. Хайдушките борби преминават в политически, килийните училища се усъвършенстват, приемат по-високи форми. Пречките са големи. Те се засилват още повече от обстоятелството, че османската власт е подпомогната и от гръцката фанариотска патриаршия, която се старае да заглуши българската народност. Затова отрано започва борба и против фанариотското духовенство. Тези три единни по своята цел потоци на народната съпротива: политически прояви, просветни усилия и църковна борба, обединяват българските сили и в зависимост от условията добиват по-малко или по-голямо проявление, по отделно или заедно, сред отделни обществени слоеве или дори в дейността на едни и същи български патриоти.

Разгорял се отрано, в началото на 20-те години на XIX век българският църковен въпрос постепенно обхваща все повече умовете на българската интелигенция, изразява се във все по-широки движения, докато увлече почти целия български народ в усилията за извоюване на църковна независимост от Гръцката патриаршия. Въпросът не е чисто религиозен - всъщност става дума за отхвърлянето властта на фанариотското духовенство, което все по-упорито се стреми да погърчи българите по пътя на църквата и просветата. Така че още от самото му начало българският църковен въпрос е народностен, а не чисто верски. Тази същност привлича всички, за които българският характер, българското народностно начало представляват възможност да бъде опазена народността на българина, да се премахне опасността от погърчване, от загубване на националния идентитет. Естествено подобна борба увлича още от самото начало и пламенния родолюбец Георги Стойков Раковски.

Рядък патриот, пламенен родолюбец, Раковски отрано се включва в политическите борби на своя народ. Едва 20-годишен, той е организатор на Втория Браилски бунт, заради което получава и смъртна присъда. По време на Кримската война той спомага за създаването на Тайното общество, което трябва да води борба против турските въоръжени сили. Сам Раковски организира своя чета и с оръжие в ръка излиза в Балкана, пак срещу османските сили. Негови са например огнените стихове, писани от рано в „Горски пътник“:

*Народ, кой своя правда желае,*
*мила свобода и прелюбезна,*
*трябва с оръжие да я добие,*
*с жъртва голяма и скъпоценна!*

Автор на няколко последователни планове за всенародно въстание против Османската империя, той е начело на Българската легия в Белград, създава последователно няколко чети, основоположник и теоретик е на организираната общонародна борба за свобода, всепризнат ръководител на въоръжените усилия на своя народ.

Едновременно с това Раковски се издига и като политически ръководител на своя народ, води дипломатически преговори, стреми се да ангажира представители на други народи в полза на българската кауза. Той е близък със сръбския княз, с черногорския владетел, с румънския княз, в преписка е с десетки видни ръководители на балканските народи, ангажира представители на европейските сили при обсъждане проблеми на нашия народ. Талантлив журналист, той издава последователно вестници, оставили дълбока следа в българското възраждане. Учен изследовател на българското минало, етнограф, фолклорист, нумизмат, той непрекъснато твори все с една цел - да подпомогне борбата за свобода на своя народ. Значителни са усилията му в областта на родната просвета. Негова е заслугата за откриването на Болградската гимназия, той търси подготвени учители да преподават в различни учебни заведения из България, старае се да издейства стипендии за подготовка на българчета. Едва 19-годишен, той е учител в Браила, надзирател в семинарията край Одеса, по-късно преподава българска история на студентите-българчета в Медицинския факултет в Букурещ. И като политик, и като борец с оръжие в ръка, като просветен деятел, навсякъде пламенният котленец се изявява в борбата за свобода[1].

В рамките на разглеждания тук въпрос обаче интересен е отговорът: как Георги Стойков Раковски - този завършен и убеден привърженик на въоръжените действия, заслужил просветител, радетел за издигането в умствено отношение на своя народ - как този деец участва и в другата съставна част на народната борба - църковните усилия за постигането на свободата[2]. Защото тъкмо усилията в трите посоки: политически, църковни и просветни - характеризират единството на народната борба. Проявяват ли се те, отразяват ли се в личността на бележития наш възрожденец?

Още съвсем млад, Раковски е изпратен от баща си да се учи в Цариград - и то в най-висшето гръцко училище по онова време - „Мегали схоли ту генус" (Висшето училище на нацията). В османската столица той отрано влиза във връзка с редкия борчески настроен патриот Неофит Бозвели[3]. Така, още ученик, младият котленец се просмуква от решителния дух на борба срещу фанариотството. По-късно той установява тесни връзки и с друг титан на борбата - Иларион Макариополски. Неслучайно, след емиграцията във Франция и няколкото години цариградски затвор, излязъл на свобода, Раковски е избран в настоятелството на току-що създадената българска църква в османската столица[4]. Следват години на съзряване на пламенния български родолюбец - действия начело на чета по време на Кримската война, опити за въоръжени действия и в резултат - от 1854 г. започва емигрантския период от живота на Раковски далеч от родината, но винаги с ум и сърце обърнати към страданията на своя народ.

Постепенно разцъфтява писателският и журналистически талант на пламенния българин. Започват да се редят статии и издания, в които неизменно присъства отново разгорелият се църковен въпрос, който по време на Кримската война временно е загубил от остротата си. Излизат такива книги на Раковски, като „Българският за независимо им свещенство днес възбуден въпрос и нихна народна черква в Цариград" (1860), „Глас едного българина" (1860), „Български вероизповеден въпрос с фанариотите и голямая мечтайная идея панелинизма" (1864). Материали по църковния въпрос могат да се срещнат и във всички почти други трудове на Раковски, като „Горски пътник" (1857), „Изтупленийй дервиш или Восточний въпрос" (1858), „Няколко речи о Асеню первому, великому царю болгарскому и сину му Асеню второму" (1860) и т.н. Над всичко обаче стоят стотиците му статии, написани с неподправен анализ, с горещина и убедителност във вестниците му „Българска дневница", „Дунавски лебед", „Бъдущност", „Бранител". Извън тези документи Раковски пише и стотици писма до изтъкнати свои съвременници (най-вече в Цариград), където излага нашироко мислите си по църковния въпрос. Тези изобилни материали сочат как и доколко дълбоко Раковски е увлечен във всички перипетии на борбата срещу фанариотството, за извоюване на независима българска църковна йерархия. Още в първия брой на своя „Дунавски лебед", в уводна статия Раковски подчертава, че българският народ не може вече да търпи фенерското свещеничество и че църковният въпрос не е религиозен, а народностен: тъкмо тази страна на борбата привлича вниманието на българския родолюбец[5].

В ред свои трудове Раковски сочи причините, които карат Цариградската патриаршия да постоянства в усилията си да властва над българското паство. Попаднала под влиянието на мегали идея, гръцката духовна власт се стреми да унищожи всеки опит за внасяне на някакъв български характер в църквата - служба на роден език, собствено духовенство и т.н.[6] Плодовете на тази политика са явни - по ред места гъркоманството напредва, а има области, където българският дух вече е загаснал (например Халкидика)[7]. Пламенният български родолюбец подчертава сериозния удар, който българският народ е понесъл с унищожаването независимостта на Охридската архиепископия през 1767 г. Оттогава насетне - пише Раковски - „явно с насилием уведи гръцки язик по сичка България"[8].

Но не е само това - Вселенската гръцка патриаршия изцежда значителни суми от българското население: „многото милиони грошове, които ненаказно са събирали от българите" - както пише сам Раковски[9]. За да посочи какво струва грабежът, на който са подложени обикновените хора от народа, той печати различни дописки, в които се съдържат факти и цифри, които говорят сами за себе си. Интересно е например едно писмо от воденския кореспондент Георги Гогов, което Раковски помества във вестника си. Аргументирано там се сочи какво струва на българите тамошния гръцки владика Никодим, ограбил за кратко време милиони грошове от беззащитното население, разплакал сиромаси, подгонил свещеници и учители, клеветил пред турските власти българските патриоти Георги Динков, Гацо Теховалията и др.[10]

В борбата за църковна независимост българският патриот изтъква най-различни аргументи. В търсенето на разумни и логични доводи Раковски участва с целия си интелект, с всички придобити знания и опит. Той се старае да посочи на българите нравственото и духовно разтление сред фанариотското духовенство, където всичко се решава с оглед на личния интерес, всичко се купува с пари. „Днес чибукчия, утре дякон... епископ, митрополит и накрая - патриарх на всесветския престол на новия Рим вселенски! - ето пътя на фанариотската йерархия. Днес банкрутирал безкнижник, патриаршията го задячва, плаща и ето ти го после владика... Днес свирач по кръчми и кафенета. Патриаршията го приема за певец и накрай ето ти го търновски митрополит"[11]. И всичко става за пари.

Раковски сочи безбройните жертви, които българите са дали в борбата срещу гръцката патриаршия. Жертва на интригите ѝ са станали Неофит Бозвели, Д. Кантаров, Д. Миладинов и брат му Константин и много други. „Фенерская патриаршия - пише той - е била всякога едно съборище интригантов, де ся е извършвало и еще до днес ся върши в имя вери, предателство, лихоимство, грабежи, безчестия и насилия. Восточний християнин всякоги е бил жъртва немилна фенерскому священству и съдружникам му фанариотам"[12].

Пламенният родолюбец се бори да разсее пагубната вяра у българина в святостта на духовенството, в суеверията, загнездени в съзнанието му, за да го освободи, да го превърне в борец за собственото си щастие, а не да остане безволев роб. За да сплашат простолюдието, фанариотите си служат с анатемата: който бъде прокълнат от гръцки владика, той не се стопява в гроба си, не може да види лицето божие. Българският патриот иронизира това калугерско суеверие: сигурно египетските мумии са били прокълнати от египетските жреци, та не са се стопили"[13].

Раковски следи внимателно развоя на църковната борба и я разглежда не само в тесните рамки на гръцко-българските отношения, а много по-широко, на фона на цялостното развитие на събитията в Османската империя, като взима предвид бързо менящата се обстановка, свързана със съперничеството между европейските сили. От Белград към Цариград към народните деятели тече истинска река от писма с наставления, размишления, съображения и анализи на обстановката и произтичащите от нея задължения за народните ръководители в турската столица. „Високая порта чи е надъхана да пропусни раздвоение народа ни, то няма никакво съмнение и то е една от нейни политики" - пише например в едно от писмата си Раковски и добавя: „Аз ако и да съм далеч от Цариграда, но виждам късту очи си тия работи!"[14] Това не е само субективна констатация: действително Раковски показва такова познаване на обстановката в Цариград, като че ли не се е отделял оттам, сякаш ежедневно се среща с българите от столицата, участва в преговорите, наблюдава непосредствено ходовете на гръцката, турска и европейска политика. Той не само посочва опасностите, пътя, който трябва да се следва, политиката, която е най-добре да се води, но и се мъчи да вдъхва кураж, вяра, твърдост у сънародниците си. „Поздравете наши всички - пише например той в едно свое писмо - и кажете им с дързост и усърчение сичко ще ся свърши по желанию ни, ако постоянствувами и ся вардими от междуособни раздори и интриги, които неприятели ни ся трудят да вносеят между ни"[15]. За да вдъхне вяра в народа си във възможностите за успех, Раковски дава широко място във вестника си за всяка проява на народна решимост. Борбата е църковна, но българският родолюбец намира начин да посочи примери, които тласкат българите към твърдост, към решимост. Когато цариградските българи се противопоставят на опитите на турските власти, които, подкрепяни дори и от войскови части, искат да наложат властта на Фенер, Раковски издава извънреден брой на „Дунавски лебед", за да сподели със сънародниците си радостта от показаната твърдост. „Пример на наши цариградски братя нека служи всем и нека всеки истинен българин бъди тъй дързостен за народное нам свято дело... Бъдете съгласни и постоянни, въпрос ни е веке решен. Гонете черни предатели изпомежду си!" - се провиква той във вестника си и чрез него призивът му стига до всички крайща на страната[16]. Като продължава в тази насока, другаде той учи: „Който умее да изчаква и да действа, когато трябва, който покаже присъствие духа и онзи, кой можи да схваща всякоги благовременния минути, той всякоги успява" - поучава опитният родолюбец[17].

Раковски не пести нападките си против тези, които сътрудничат с фанариотите. Издаваният с материалната помощ на Патриаршията „Цариградски вестник" и неговият редактор Александър Екзарх поради това са непрекъснато обект на изобличение и осмиване. „Цариградски вестник, тая фенерска подлога, продължава йеще безсрамно да говори и тя за български народ и за негов духовен въпрос! какво голямо безчювство! Какви биволски дебели очи!... Смейте се, люде!"[18]. Обект на нападки са и тези народни ръководители, които приемат примирителна насока в борбата. Такъв например за Раковски е Тодор Бурмов. В своя статия „Българските книжици и редактора им Бурмов" пламенният патриот разобличава двусмислената линия на поведение[19]. Раковски не пощадява дори и народните представители, когато те проявяват някои колебания, изобличава ги в липса на твърдост, на далновидност, тогава когато не следват ясна линия на поведение. С цялата си дейност въобще той се стреми да внесе революционен дух в църковния въпрос, дух на безкомпромисна борба за тържеството на народните интереси, посочва верния път при тежката обстановка, когато против българските справедливи искания застават могъщи противници.

А положението действително е сложно. Водими от свои егоистични интереси, западните сили тласкат българите към различните чужди верски пропаганди, стремят се да вкарат протестантски и униятски забежки, с което българите още повече стават плячка на чужди сили, още повече са заплашени да станат жертва на пагубни за народността им интереси. Раковски започва енергична борба и против тези чужди пропаганди, които - цитирам: „нямат никаква друга цел, освен да унищожат святая ни вяра и огасят милая ни народност"[20]. Раковски започва ожесточена полемика с униатския орган на Драган Цанков „България", с католическите вестници, излизащи в Цариград, против усилията на емигранти поляци и унгарци да подкрепят унията, водими от свои лични интереси, против западните сили, които не спират опитите да резаединят българския народ.

Изправен пред новата според него още по-голяма опасност - униатството - Раковски показва още една от чертите си, които го издигат като проницателен общественик и гъвкав политик. Подкрепяни активно от западните сили, католическите агенти постепенно печелят почва. Ударът им не е насочен само срещу руското влияние, както те твърдят. Той е най-опасен за българите - за тях той крие още една опасност: настъпващият разкол може да засегне сериозно процеса на утвърждаване на българската нация. Това обстоятелство е веднага доловено от хитрата турска дипломация, поради което тя оказва всяка възможна подкрепа на униатските агенти. Тук Раковски проявява забележителни качества и на дипломат. Преценил всички възможни ходове, той пише: „Ах! Тези проклети папищаши докараха работата до тамо, щото трябва да обърнем други ход, който се на наш път ще ни отведе, но малко по-късно. Но по-добре да предприемем такъв един ход, нежели да оставим да се раздвои и отцепи народа ни и да се уведе това пусто папишаство между ни". Набрал голяма житейска мъдрост, Раковски заключава: „Когато са яви една такава по-голяма опасност, разумний человек тряба с най-големи си неприятел да стани едно, за да я отбегни. А и ние къту не постъпим разумно и не употребим такова едно средство, ще бъдем ответни потомству и наше упорно, а вредително постоянство ще се усъди за зло"[21].

Раковски обмисля новия ход: заплашен от друга, новопоявила се по-голяма опасност, той насочва погледа си към Вселенската патриаршия, против която толкова години вече се бори, и търси да установи контакт, който би дал на българите възможности да избягнат униатството. Решил новата насока на усилията си, той търси и най-подходящите средства за провеждането ѝ, за да не даде възможност на фанариотите да сметнат, че са изправени пред проява на слабост. Умел политик, той се стреми да използва помощта на Сърбия: българският родолюбец убеждава княз Михаил Обренович да даде нареждане на сръбския представител в Цариград да поеме ролята на посредник. Хода си Раковски обмисля от всички страни, набелязва какви да бъдат и докъде могат да отиват отстъпките, за да се запазят българските интереси. Готов е да се плаща ежегодно на патриарха определена сума, така както правят сръбската и румънската църкви, не оспорва религиозното върховенство на Вселенската патриаршия, стига българската църква да запази самостоятелността си във вътрешните си работи. Особено внимание той обръща на въпроса за етническите граници на българския народ. „То ще даде голямо затруднение" - пише Раковски, като посочва изхода, който трябва да се следва при тези трудни преговори[22].

Гъвкавостта, която проявява пламенният родолюбец, се налага от добре разбраните народни интереси. Той се издига над дългогодишната неприязненост, превъзмогва разменените нападки и протяга ръка дори на довчерашния враг, за да спести на народа си още по-голямо зло. Ходът на Раковски се прилага в действие - сръбското правителство се намесва, но цариградският патриарх отказва да направи каквито и да са отстъпки на българите. Независимо от това Раковски показва и тук качества, които го изтъкват като опитен държавник. По характерния за него начин той сам определя подобно държание: „най-голямое дипломатичъское изкуство - пише в едно свое писмо - е кога можи някой си съобразно с обстоятелствата да действува, тоест ни една благоволна минута в предмета му да му не отбягва“[23].

Междувременно, макар и по-слаба, в страната прониква постепенно и протестантската пропаганда. Подкрепяна главно от Англия и Прусия, тя също търси адепти и засилва опасността от разединение на българите. Раковски се опълчва и срещу тази заплаха, която издирва слаби души, пръска средства, търси влияние за прокарване на себичните си интереси, които нямат нищо общо с интересите на българите. Той се мъчи да внуши и на Високата порта, че Турция няма интерес от това, че по този начин се увеличават възможностите за чужда намеса във вътрешните работи на Османската империя[24].

В хода на църковната борба, не успял в опита си да постигне компромис с Цариградската патриаршия, Раковски замисля друг ход. За да се отбият ударите на католици, гърци, протестанти и панслависти, народът ни според него трябва да се отдели в някаква своя, измислена от него секта, ерес, която да му даде възможност да постави преграда между себе си и различните чужди пропаганди. Така, без да изоставят своята „прадедна вяра“, българите биха се запазили единни. Предложението на Раковски е интересно с изискванията, които той поставя пред българската народна църква, насочена към запазване на демократичността, търпимостта и толерантността на българите. След задълбочен анализ на съществуващите опасности, Раковски накъсо посочва: „Ние трябва религиозно да ся отделим от сички. Тогава сме спокойни и отдалечени от всяко влияние, което други сили искат чрез увождание религии между ни да въведат и кое е разорение народността ни“[25]. В друго свое писмо той продължава: „Ние тряба да сми отделни религиозно по нещо си от фанариоти и тогава они никаква власт не могат има веки над наше священство. Нъ то определение пак да бъди чисто българско, а не папищашко, нито протестантско; защото едно и друго са народоубийствени за нас“[26]. Разбира се, за Раковски далеч по-ефикасен е пътят на откритата въоръжена борба, но той се съобразява с условията, в които се намира по онова време българския народ. Все пак той споделя със свой близък в Цариград: „В Европа и всякъде се готвят големи работи за напролет, а ние българи, бедни българи, сме се заловили за религиозни работи“[27]. Коментарът е излишен!

Раковски разглежда българския църковен въпрос цялостно. Според него този въпрос е „един малък всточен въпрос“, при който западните държави търсят да се намесят, за да отбият руското влияние“. Като са убедени, че чрез вярата Русия е улеснена да провежда политиката си на Балканите, те се стараят да откъснат целия български народ от православието или ако не могат да постигнат това, то се мъчат да вкарат сред българите църковния разкол“[28].

Убеден привърженик на революционните борби, Раковски не подценява през целия си живот усилията за извоюване на църковна независимост. Значителна част от силите и вниманието си той отделя тъкмо на борбата против Цариградската гръцка патриаршия. Убеден в ефикасността на революционните разрешения, той преценява точно и значението на църквата като важен институт при условията на теократичната османска империя. Раковски не е раздвоена личност: ту борец за църковна независимост, ту революционер, ту просветител - той вижда борбата в цялата ѝ сложност. Тъкмо този поглед на големия родолюбец го изтъква като зрял политик, сумял да балансира различните прояви на народния дух, да чертае правилния им път, да ги използва умело съобразно с изискванията на момента.

Особеното внимание, което Раковски обръща специално на църковния въпрос, е лесно обяснимо: в ръцете на фанариотите църквата се явява като верен помощник на османската феодална власт при експлоатацията на народните маси. Същевременно в служба на мегали идея, Патриаршията работи денонощно за погърчването на българите - това заплашва най-скъпото за Раковски - българската народна свест. От тук и яростната борба против гръцкото духовенство. Същевременно пламенният родолюбец схваща ясно и опасността за българите от верски разкол, който биха докарали униатите и протестантите. Естествена е реакцията му и против тази нова опасност за народното единство.

С цялата своя дейност в областта на църковната борба в усилията против фанариоти и същевременно срещу унияти и протестанти, Раковски се изявява като талантлив политик, мъдър народен вожд, който ясно вижда спасителния път към народния успех. Писмата, които той пише до народните дейци в Цариград, съдържат основен анализ на положението - вътрешно и международно - посочват опасността и мерките, които трябва да се вземат, ходовете, които следва да се предприемат. Те намират и съответен отзвук сред българите. „Ах, защо г-н Раковски не е по-близо и защо, боже, не е днес между нас, щото наш въпрос отколе бе взел конец!" - възкликват цариградските дейци, когато четат внушенията на пламенния патриот. По повод на някои негови мисли, Кръстович например заявява: „Раковски е един едничак между българи!" Всички се радвали, че „майчица е родила толкова скъпоценен син като вас" - му пише Дайнелов от Цариград, като предава отзвука, който вижданията на Раковски имат сред цариградските дейци[29].

Проявил ценни качества, революционерът, политикът, дипломатът, просветният деец Раковски се изявява в същото време като един от най-заслужилите борци-патриоти и в полето на българската църква. И в тази област той действа за едно революционно решение: да бъде изградена най-подходящата българска църковна организация - религиозна по форма, а по същество национална църковна организация, способна да улесни пътя към свободата.

Дейността на великия котленец още веднъж доказва красноречиво единството на различните форми на борба по пътя към свободата, тяхната преплетеност на трите съставки на народните усилия: политически, църковни и просветни, които се менят според обстоятелствата и условията, но винаги са насочени към една и съща заветна цел - отхвърлянето на чуждото тежко иго в различните му форми, и постигането по този начин на мечтаната народна свобода за изстрадалия български народ.

---

1. За Г. С. Раковски съществува богата литература. Тя е посочена в ред издания. Вж. напр. кн. ми: Георги Стойков Раковски. Биография, БАН, С., 1974, с. 408; 2. На тази страна от дейността на Раковски обръща внимание още преди повече от 30 години **Цветков, А.** в ст. си: Г. С. Раковски и българският черковен въпрос. В: Георги Стойков Раковски. Възглед, дейност и живот, т. I, С., 1964, с. 111-150; 3. И до края на живота си Раковски запазва дълбока почит и преклонение към Неофит Бозвели - този „първи двигател за възбуждане на народния дух", както го нарича Раковски. Вж. Дунавски лебед, бр. 3, 29 септ. 1860; 4. В т. 40 от „Житието" си Раковски бележи: „Учястието ми в народните работи в Цариград, а особито за Българската народна чъркова и проч." - Вж. Архив на Г. С. Раковски (нататък съкратено АР), т. I, С., 1952, с. 497. В богатия архив на Раковски се съхраняват няколко покани за участие в заседания на настоятелството; 5. Дунавски лебед, бр. 1, 1 септ. 1860; 6. За мегали идея и ролята на Патриаршията виж основния труд на **Данова, Н.** Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX век, С., Наука и изкуство, 1980, с. 336; 7. Вж. статията на Раковски. Разговор о българскому священному въпросу, Дунавски лебед, бр. 19, 31 ян. 1861; Подробно по опасността от погърчване виж статията ми: Г. С. Раковски и борбата с елинизма в Тракия и Македония (50-те - 60-те години на XIX век). В сб. В памет

на акад. Мих. Димитров. Изследвания върху Българското възраждане, С., 1974, с. 163-180; 8. Вж. Български за независимо им свещенство днес възбуден въпрос и нихна народна църква в Цариград, Дунавски лебед, бр. 1, 1 септ. 1860; 9. Вж. статията му Последни известия върху въпроса ни, Дунавски лебед, бр. 28, 4 април 1861; 10. Писмо от 15 септ. 1861 г. (АР, т. III, С., 1966, с. 748-752), поместено в Дунавски лебед, бр. 53, 3 окт. 1861; 11. Вж. Горски пътник, Нови сад, 1857, с. 209 и сл.; 12. Вж. статията му: Злоупотребления великия чъркви, Дунавски лебед, бр. 31, 25 април 1861; 13. Днешний век не ся бои веки от неправедни анатеми (проклятия), тии нямат веки никаква сила, Дунавски лебед, бр. 2, 22 септ. 1860; 14. Писмо до Й. Дайнелов от 20 ян. 1861 - АР, т. I, С.,1952, с. 233; 15. Писмо до Й. Дайнелов от 24 март 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 261; 16. Летящ лист на Дунавски лебед, 29 април 1861; 17. Писмо до Й. Дайнелов от 11 април 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 267; 18. Ст. Придателство, Дунавски лебед, бр. 34, 19 май 1861; 19. Дунавски лебед, бр. 47, 22 авг. 1861; 20. Български въпрос, Дунавски лебед, бр. 41, 11 юли 1861; 21. Писмо до Й. Дайнелов от 25 ноември 1860, АР, т. I, С., 1952, с. 215; 22. Пак там; 23. Писмо до Й. Дайнелов от края на 11 април 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 267; 24. Вж. напр. уводната статия: Българский народен въпрос, Дунавски лебед, бр. 12, 29 ноем. 1860; 25. Писмо до Й. Дайнелов от 1 март 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 253; 26. Писмо до Й. Дайнелов от 11 март 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 255. Виж и отделните точки, които Раковски предлага да влязат в основата на новата отделна българска църква - пак писмо до Й. Дайнелов от 17 март 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 257-258; 27. Писмо до Й. Дайнелов от 29 ноем. 1860, АР, т. I, С., 1952, с. 218; 28. Писма до Й. Дайнелов от 28 февр. и 1 март 1861, АР, т. I, С., 1952, с. 249-253; 29. Виж например писмо на Й. Дайнелов до Раковски от 22 февр. 1861, АР, т. III, С., 1966, с. 189.

---

# ХАРАКТЕРЪТ И УСТРОЙСТВОТО НА БЪДЕЩАТА ДЪРЖАВА В СХВАЩАНИЯТА НА БЪЛГАРСКИТЕ РЕВОЛЮЦИОННИ ДЕЙЦИ

## Дойно Дойнов

Историята на българската политическа мисъл до Освобождението (1877-78 г.), макар и значителна и съществена тема, в която наред с въпроса за пътищата за постигане на свободата, се включват и тези за формата на управление, политическата система, устройството, т.е. модела на бъдещата българска държава, е слабо разработен в историческата литература.

Повече и по-съществени приноси в това отношение са направени за изключителната активност и изработените политически програми на българската общественост - във вътрешността на страната и в емиграция - по време на подготовката на Цариградската посланическа конференция и в хода на Руско-турската война 1877-78 г.[1]

В настоящия кратък доклад ще спра вниманието на аудиторията само на възгледите на българските революционни дейци - на Г. С. Раковски, Л. Каравелов, Хр. Ботев за модела на бъдещата българска държава. При това в изложението си ще набележа основните тези, които, убеден съм, впоследствие ще бъдат много по-подробно разработени и изяснени, при това и от автори от други научни дисциплини (политолози, юристи и др.). Очакванията ми са, че повече внимание ще бъде отделено и на схващанията и проектите, изработени от представителите на другите направления в българското възрожденско общество (еволюционистическото).

Само на един такъв широк фон може да се оцени реално степента на политическата зрялост на българския народ и на неговите собствени приноси към изграждане на политическата система в освободена България - т.е. да се види и реализираното наследство и отклоненията от него при изработването на първата българска конституция - Търновската.

Националните държави в Европа възникват на основата на съсловните и владетелски държави през XVIII и особено през XIX век - векът, който някои изследователи наричат "век на нациите и националностите". Тези държави се основаваха на идеите за свободата и правото на националността за независимост и суверинитет. Джузепе Мацини - философ и идеолог на националната идея, проповядваше, че дългът към нацията е между този към семейството и Бога. Нациите като човека носят от Бог свещеното право на свобода и следователно извоюването на политическата им свобода, т.е. самостоятелната държавност, е не само естествено, но и легитимно тяхно право. Следователно националноосвободителната борба, насочена срещу господството на владетелите на многонационалните държави като Австро-Унгария, Русия, Османска Турция и др. е не само оправдана от гледище на обществения морал, но и необходима с оглед прогреса на отделната общност и на човечеството като цяло.

Идеите на европейския национализъм, пропагандирани през 60-те години и от Лигата за мир и свобода в Швейцария по различни пътища достигат до българската общественост и стимулират националноосвободителните ѝ стремежи.

Все по това време, формираните в Европа теории за типа държави - монархия, република; федерация, конфедерация; дуалистична държава или единна национална държава, получават широка популярност. Нещо повече - в средата на XIX век европейската държавно-политическа практика, обогатена и с примера на САЩ, е най-мобилна и дава възможност да се наблюдават преимуществата или недостатъците на разнообразните държавни форми и функциониращи политически системи.

Просветената българска общественост не е чужда на общоевропейските тенденции. Ръководителите на българското революционно движение, заети на първо място със задачите на освобождението, постепенно формират и идеите за модела на бъдещата българска държава, за политическата система, която трябва да се осъществи в освободеното отечество. „Време е с един труд - пише Левски в писмо-дописка до редактора на в. „Свобода“ Любен Каравелов от януари 1871 г. - да спечелим онова, което търсили са и търсят братя французи, т.е. Млада Франция, Млада Русия и пр.“[2]

Пред цялото общество, но преди всичко пред неговите най-изтъкнати представители, стои един основен въпрос: Какво всъщност е понятието „България“ и докъде се простират границите ѝ? Основното тук е върху кой принцип следва да бъде направено това определение, да бъдат начертани и границите на бъдещата българска държава.

В географски аспект под името „България“ до този момент обикновено се обозначават районите на север от Балкана, древната Мизия. Под това име са изпъстрени и европейските географски карти. Очевидно, възприемането на този принцип не отговаря на разпространението на осъзнаващото се като българи население на Балканския полуостров, а пък е вече и опровергано категорично от десетилетното мощно църковно-национално движение и от официално признатите граници на Българската екзархия.

Един друг принцип е този на т.нар. „историческо право“. България е древна държава, със славно минало, със своя история, царе, патриарси и светци в Средновековието. Нейните граници са се простирали до Средна Европа, Карпатите, Бяло и Адриатическо море. „Историческото право“ е възприето като национална доктрина в една част от ръководните кръгове на балканските държави - Гърция, Сърбия и др.

Гръцките аристократически (главно фенерски) и буржоазни среди най-рано от балканските страни създават своя национална програма, изградена на принципа на историческото право. Още в края на XVIII век един от гръцките ренесансови дейци

Ригас Велистинлис издига идеята за „гръцка република“, обхващаща целия Балкански полуостров и публикува карта, която чертае едва ли не едно ново издание на стара Византия. Така през XIX век се формира „Мегали идея“ - намерението да се изгради нова Гърция на мястото на разпадащата се Османска империя и да се включат в нея всички християнски народности на Балканите и в Егея с център Цариград.

През 1844 г. сръбският политик и държавник Илия Гарашанин излиза с великосръбска програма, наречена „Начертание“, в която се поставя задачата за възстановяване на Цар Душановото царство. Целта е да се обединят южнославянските народи под егидата на Сърбия. В нея не само Македония, под името „Стара Сърбия“, но и голяма част от Западна България са включени като „исконни сръбски земи“ в проектираната сръбска държава. В програмата е предвидено да се създаде съюз на балканските страни, а националноосвободителните движения на балканските народи да се подкрепят под ръководещата ръка на сръбската държава и княжеска фамилия[3]. Провъзгласеният принцип на „историческото право“, както и реалните стъпки по осъществяване програмите на двете балкански страни - Сръбско-босненският комитет от 1860 г., Първата българска легия - 1861 г., Сръбско-черногорският договор от 1866 г., формирането на Първия балкански съюз 1866-1868 г., Гръцко-сръбският договор от 1867 г. и проектираното деление на български земи са известни и вълнуват българските национални дейци. Пръв, който остро реагира на опасността за българската кауза от подобни идеи и нескрити аспирации е Г. С. Раковски.

През 1864 г. той написва специален труд „Българският вероизповеден въпрос с фанариотите и голямая мечтайна идея панеленизма“, в която не само разкрива възникването и същността на „мегали идея“, но предупреждава българите, че трябва „такова едно зло да се предупреди и изкорени“[4]. За да покаже, че въпросът е не само пропаганден, а се възприема и като държавна политика в гръцката държава, Раковски привежда и собствени впечатления: „А в 1863 г. бяхме очевидци в Атина - пише той - как се представляваше панеленизма им в народното им събрание. То беше една смехота да гледа человек назначени самозвани представители от ничтожни людие за разни места, като за България, Тракия, Македония и Албания, и даже и по-знамените градища Ромънии и Сърбии“[5].

Г. С. Раковски съзира и предупреждава и за великосръбската експанзия. „Сръбските легенди върху Душановото силно царство, писани от калугерите им по манастирите в новите времена, увеличават Душановите подвизи, като сичките легенди и на другите народи. А новите сръбски писатели, взехщи повод от тях легенди, извадили са меч - тайното име на Стара Сърбия в България, коя простират чак до Солун и Серес и мечтаят завладението ѝ“[6].

Нещо повече - предвиждайки опасните последствия от подобни идеи, той пише и специална статия под надслов: „Сръбската политика относително на българите или мечтайний покрит пансърбизъм в Турска Европа“. Като отхвърля подобни стремежи на славянската и близка по произход, вяра и пр. страна, Раковски стига до принципни изводи: „Има и едно друго начало... а то е историческите права всекаго народа. Истина е, че всеки народ трябва свято да ся държи от своите исторически права, но само на законните и неотменни свои истинни исторически права, а не на завладетелните права...“ По-съществен е следващият му извод: „Днешната Европейска политика извади от няколко години насам ново начало на свят - право народности“[7].

Няма съмнение, че като отхвърля същността на „мегали идея“ - „всеки православен е елин“ и историческото право на византинизма и Душановото царство, Раковски достига до идеята за самоопределението, изградено на принципа на народността, националността. Това е принцип не само на новото време, времето на формирането и изграждането на нациите, но и най-справедливото начало при определяне самоличността и границите на нациите, на териториите на съществуващите или бъдещите им държави.

Този принцип, това начало ще станат основополагащи за цялата ни възрожденска национална идея и държавна доктрина. Любен Каравелов разработва тези принципи не само по-обстойно, но на основата и на постиженията на съвременната му европейска и световна мисъл. В статия във в. „Независимост“ от март 1873 г., отправена срещу панелинистките аспирации под надслов „Който търси чуждото, той ще изгуби и своето“, Каравелов пише: „Секи трябва да добие своето. Ония страни, които са населени с южни славяни, трябва да бъдат български и сръбски, а ония, които са населени с гърци, трябва да бъдат елински. Историческите права са мъртва буква, която днес нямат никакво значение. Ако да гледаме историческите права, то българите би трябвало да добият маджарското кралевство, Ромъния и Южна Русия. Глупост! Освен това ние даваме на самите народности пълна свобода да се разпореждат със своята съдба и да решават своето щастие сами...“[8] Най-синтезирано Каравелов развива идеите си в брошурата на БРЦК „Български глас“ (1870) и в програмни статии на в. „Свобода“ и „Независимост“. Съвременното човечество, според бележития писател и революционер, се ръководи в живота от две идеи“ идеята за „правата на човека“ и идеята за „правата на народа“, за народността, за независимата политическа същност на народността. „Изникването на съвременните въпроси за народността като двигател на политическия живот - продължава Каравелов - започна със свободомислещите начала на XVIII век, които начала отвориха пътя на новите понятия със самия факт, че унищожиха старите начала, които никак не бяха полезни за човечеството“[9].

По-нататък Каравелов допълва, че в съвременността поробените народи се борят, за да се освободят и бъдат самостоятелни, а народностите, разкъсани на части, се стремят към политическа общност. Такава е картата на Европа и примерът с Италия, Полша, Унгария и пр. е показателен за българите. Новото време отхвърля някои остарели догми, типични за Средновековието като „свещените права“ на съсловните, владетелски държави и владетели, религиозните общности и пр. „Въпросът за религията - пише Каравелов, се губи сред успеха на цивилизацията, а неговото място заема общото мнение за народността и свободата“[10]. Всички тези идеи на новото време според Каравелов следва да залегнат и в основата на бъдещето на България като народ и държава. „Българите трябва да имат свое народно развитие, защото България има своя история (не политическа, а народна). Много хора смятат - продължава Каравелов, че българите и сърбите могат да имат по-тесни връзки - да станат един народ, но това според мен е невъзможно, защото с това бихме нарушили свободата на нацията и свободата на човека“[11]. Каравелов е категоричен, че самоопределението на балканските народи, включително и на българите следва да се извърши само върху принципите на националната им принадлежност. „Ние - пише Каравелов в „Програма на БРЦК“ от 1 август 1870 г., нямаме претенции на историческо, на каноническо, на короновано и на религиозно право, а за това оставяме на самия народ да реши своята съдба“. „Ние желаем, щото тая земя, която е населена с българи, да се управлява български, т.е. съобразно с нравите, обичаите и характера на българския народ, а тия земи, които са населени с ромъни, със сърби и гърци, да се управляват съобразно с характера на ромънския, сръбския и гръцкия народи. Нека сяка народност, както и секи човек учува своята свобода и да се управлява по своята собствена воля“[12]. Последната мисъл по същество е идеята за тържеството на „нация-държава“ като европейска тенденция през XVIII-XIX век.

В същата програма Каравелов извежда и идеите, и стремежите, и желанията на възрожденските българи до национален девиз: „Ние не желаем чуждото, т.е. това, което не е наше, но не желаеме да дадем и другиму своето"[13].

Васил Левски напълно възприема утвърденото вече мнение за разпространението на българската нация и за това в дописка до в. „Свобода" убедено заявява: „И ния сме хора и искаме да живеем човешки, да бъдем свободни с пълна свобода в земята ни. Там дето живее българинът - в България, Тракия и Македония". И добавя една мисъл, която предшествениците му твърде епизодично са разработвали и която ще стане програмна за Апостола и Вътрешната революционна организация, като най-демократична организация на българското общество по това време. В същите области „от каквато и да е народност да живеят в тоя наш рай, ще бъдат равноправни с българинът във всичко"[14]. Очевидно Левски, като отчита факта, че на Балканите, както и в цяла Европа няма абсолютна национална хомогенност, че всред преобладаващата народност живеят представители на други националности и етноси, приема правата им да бъдат категорично защитени и в програмите на революционните организации. Това е не само в духа на XIX век като „век на свободата и равноправността", но и най-справедливо и демократично. В „Наредата на работниците за освобождението на българския народ", писана през средата на 1871 г. той записва: „българи, турци, евреи и пр. щат бъдат равноправни във всеко отношение: било във вяра, било в народност, било в гражданско отношение, било в каквото било - всички щат спадат под един общ закон, който по вишегласието на всички народности ще се избере"[15]. Прави впечатление, че Левски не само детайлира народностните, верски, граждански права и свободи на гражданите в бъдещата българска държава, но и изрично изтъква необходимостта от един общ закон - т.е. Конституция, която ще се приема от представителите на всички народности и етноси.

Следователно, българската политическа мисъл през 60-те - 70-те години на XIX век и най-вече в лицето на Раковски, Каравелов, Левски, а след тях и на Ботев, Стамболов и пр. достига до най-съвременния и справедлив принцип при определяне понятието „България" и българското териториално разпространение. Това е принципът на преобладаващата и самоопределящата се националност. Върху тези начала се изгражда и идеята за народното единство, общите цели и борба, стремежът за осъществяване на идеала „нация-държава" по подобие на най-напредничавите европейски и световни завоевания.

Освен този глобален принцип, вторият проблем, по който възрожденските българи и по-специално ръководителите на българското национално-революционно движение търсят отговор е: какъв тип държава е най-подходящият и най-перспективният за българския народ след неговото освобождение?

Познатите по това време форми на държавни обединения, освен многонационалните владетелски държави са: дуалистична държава, каквато е Австро-Унгария; федерацията или конфедерацията, най-висшия израз на които са по това време Съединените американски щати и Швейцарската конфедерация в Европа; единните национални държави като Франция, току-що обединена Италия, Румъния и други балкански и европейски страни.

Идеята за дуалистична държава по подобие на Австро-Унгария - турско-българска, сръбско-българска, която възприемат и се стремят да осъществят Тайния български революционен комитет (П. Кисимов, Ив. Касабов и др.) и Добродетелната дружина (начело с братята Евлоги и Христо Георгиеви) на практика се оказва неосъществима, но е и принципно неприемлива. Раковски не само води непримирима борба срещу „дуалистите", но и заявява, че австроунгарската дуалистична система е „народоубийствена", че тя цели „да владей народите чрез народите"[16]. Каравелов, Ботев, пък и голяма част от българската интелигенция - емигрантска и във вътрешността на страната, решително отхвърлят дуализма като цел на българската нация и бъдеща форма на държавност.

Наистина борбата срещу дуалистичната идея е дълга и трудна, но идейно и психологически тя е преодоляна още в началото на 70-те години.

Много по-широка популярност и по-привлекателна за поколението от втората половина на XIX век обаче се явява идеята за федерацията (Южнославянска, Балканска, Дунавска). Това се дължи на осъществените демократични свободи, както и по-добрите условия за живот, които по това време регистрират САЩ и Швейцария. Те стават притегателен център и пример за държава и държавност в схващанията не само на отделни изтъкнати политици и идеолози, но и на национални, социални и обществени движения в цяла Европа. Любен Каравелов ни е дал блестящ пример за това. „Погледнете Швейцария и Америка и вие ще видите, че счастието човеческо се заключава не на скиптър и трон, не на корона и монархия, а на чисто човеческа свобода. А има ли по-счаслив народ от американците и швейцарците? Аз отговарям: „няма“[17]. Освен това още Кошут е лансирал идеята за Дунавска федерация, а Джузепе Мацини в „Писма до славяните“ е обосновал целесъобразността за бъдещето им, в борбата както с панславизма, така и срещу австрийските домогвания в Средна Европа и на Балканите.

Любен Каравелов, Христо Ботев и цяла плеяда от българската революционна интелигенция възприемат идеята за участието на освободения български народ в една федерация или конфедерация с балканските народи, като обаче българите опазят народната самобитност и вътрешна самостоятелност. Тъй като възгледите на двамата бележити революционери по този въпрос са разглеждани многократно и детайлно, тук само ще щрихираме основното.

Пак в програмната брошура „Български глас“ Каравелов пише: „Балканският полуостров трябва да се раздели на три щата или на три държавици, т.е. на български, сръбски и романски, и сяка из тия държавици да има свое управление, свои закони, свое съдопроизводство, с една дума, своя автономия; но в това също време тия трябва да съставляват едно цяло, което да бъде врързано с най-яките връзки, т.е. с един върховен парламент“[18]. Идеята за Южнославянска или Дунавска федерация от „свободни земи“ заляга и в Програмата на БРЦК, публикувана във в. „Свобода“ на 14 октомври 1870 г.[19]

Според Каравелов идеалът на българите е: „когато скъсаме турските синджири то трябва да наредим своята държава *сами*, според най-добрите наредби у просвещенните народи“ като всеки народ „учува“ своите граници, своята автономност, своя суверенитет, за да не се загуби сред другите“[20].

Известни и широко популяризирани са в тази насока и схващанията на Христо Ботев. По всеобщото убеждение той е горещ представител на идеята за федерацията и конфедерацията, за братския съюз между народите. В този дух е неговата статия във в. „Знаме“ от 2 май 1875 г. „Само разумният братски съюз между народите - пише Ботев - е в състояние да унищожи теглилата, сиромашията и паразитите на човешкия род и само тоя съюз е в състояние да въдвори истина, свобода, братство, равенство и щастие на Земното кълбо“[21]. Но, пред назряващите събития и очаквана развръзка на Балканите, Ботев прави сериозни уговорки за реалното осъществяване на подобен съюз, федерация или конфедерация, поради аспирациите на балканските правителства и шовинистични кръгове. В няколко статии той остро критикува бленуваните „шарлатании“ на Милош Милоевич, но и шовинизма на сръбското правителство и официалната политика на Княжеството. „Единствената наша надежда за Конфедериационен съюз със Сърбия ние възлагаме на оная част сърби, която се преследва от белградските великаши в лицето на „Рад“ и на „Будучност“ - продължава Ботев и стига до заключението - „Ние мислим, че додето сръбския народ и сръбската журналистика се не въодушевят с оная съща любов и искреност към българския народ, дотогава никакво споразумение и никакво съединение между сърби и българи е невъзможно. Прави ли сме в това свое убеждение, ние скоро ще да видим"[22].

Няма съмнение, че в общ идеен план Ботев е за световен съюз на народите, приема федерацията или конфедерацията, особено тази на Балканите и на първо място със Сърбия, но като бъдеще, като мечтана цел. С разочарованията си от сръбската политика и журналистика, от домогванията и на другите балкански държави, той достига до извод, че с освобождението на България следва да се изгради и самостоятелна българска държава. Въобще пътят на великия поет и революционер е такъв - от общочовешките идеали, стремежи и борба той постепенно, но трайно приема идеята за националното освобождение и възстановяването на българската държавност като първенствущюя цел и с живота и гибелта си я защитава[23].

На фона на тези схващания на Каравелов и Ботев, на голяма част от напредничавата българска интелигенция, която се увлича от „модната" тогава федерална и конфедерална идея, контрастират пестеливо изказаните мисли на Васил Левски по този въпрос. Още в дописката си до „Свобода" Левски, като заявява, че българският народ иска да бъде свободен и да живее „с пълна свобода в земята ни" и „ще имаме едно знаме, на което ще пише „света и чиста република" пояснява, че като „съсипем гнилата и страшлива държава (турската - б.а.) *та да съзидаме друга*, много трайна по новото зидание; да съсипем, казвам, гнилата и беззаконната държава - не човеците, не жените и децата им, тогава, ако се покорят само на горните свети закони равно с българинът"[24]. Подобни мисли Левски изразява и в писмо до Данаил Христов Попов от 5 февруари 1871 г. „Турция ще я сгромолясаме заведнъж и на мястото ѝ да възкръсне България с пълна свобода"[25].

Понятието България да „възкръсне" (а не например да се „създаде") Левски ще приеме и трайно ще го вложи в целта на борбата: „Братя, възобновяването на нашата славна (преди) държава, отърваването ни от проклети агаряни, за да си добие първата чест и слава нашето мило отечество Българско"... „Най-после да бъдем равни с другите европейски народи зависи от нашите собствени задружни сили"... „Българско ще гърми най-бляскаво като едничка държава в цяла Европа"[26].

По отношение на Сърбия, на нейната помощ и евентуално бъдещ съюз с нея Левски е крайно предпазлив. „Имаме близки примери доста, дето са ставали с назе йоще от 62-ро лето и досега... затова трябва да бъдем предосторожни във всичко"[27]. Все в този дух той се изказва многократно и категорично, макар че търси единодействие и с тях, и с черногорци за обща борба срещу османското господство. „Едно е само, пише Левски, гдето спира черногорците и да не подават още ръка да захванат наедно със сръбското правителство: зачтото и тяхната и наша цел е една (народно управление), което и те тайно са си предначертали"[29]. Следователно, не само стремежът за самостоятелност на бъдещата държава, но и предначертаната демократична политическа система, която трябва да се изгради след освобождението са причината за резервираността на Апостола.

Левски прави една отстъпка в това отношение: съгласява се в „Програмата на Българския революционен централен комитет", изработена в Букурещ от Общото събрание през 1872 г., да залегне точка трета, която гласи: „Ние българите желаем да живеем с всичките наши съседи дружествено, а особено със сърбите, румъните, които *отчасти* съчувствуват на нашите стремления, и желаеме да съставим с тях федерация из свободни земи". Освен това „отчасти", очевидно, че следващият член 4 е бил в унисон с принципните схващания на Левски и удовлетворявал неговите предначертания: „Ние желаеме, щото тая земя, която е *населена с българи*, да се управлява български, т.е. съобразно с нравите, обичаите и характерът на българския народ; а тия земи, които са населени с румъни, със сърби, черногорци и гърци, да се управляват съобразно с характерът на румънският, сръбският, черногорският и гръцкия народи"[30].

Освен по тези основни въпроси ръководителите на българското национално-революционно движение изработват свои становища и по други особености в устройството на бъдещата българска държава. От тях на първо място ще изтъкнем предпочитанията за републиканска форма на управление. „Демократската" - „чиста и свята" република, „Народно управление" - това са многократните и недвусмислени заявления на Левски; Каравелов отрежда специално място на преимуществата на републиканската форма на управление пред монархическата - независимо дали монархиите са абсолютистични или конституционни; Ботев, Бенковски и други революционни дейци нееднократно заявяват републиканските си идеи и пристрастия. Отделни, но съществени приноси революционните дейци внасят и по въпросите за бъдещото управление - т.е. за политическата система в новоосвободената българска държава: за общ закон (конституция), парламентаризъм и изборност (избираемо правителство), за всеобщо и равно гражданско право, за гражданските свободи, за местното самоуправление и т.н. Не само в общия контекст на достиженията на политическата мисъл в България преди Освобождението, но и сами по себе си тези въпроси са съществени и заслужават отделна, бъдеща разработка. Тук ще отбележим само, че идеите на бележитите революционни дейци, особено на Апостола Васил Левски, се възприемат и дори възтържествуват в следващия етап на българската национална революция 1875-1876 година и в навечерието на освобождението от турско робство.

В Апела-прокламация, изработена от комисия, избрана на Оборище в навечерието на Априлското въстание, изрично се казва, че въстават българите „в България, Тракия и Македония"[31] - т.е. това е не само обхватът на българското народно въстание, но и следователно бъдещата българска държава следва да се осъществи в тези териториални граници. В тези области, според ръководителите на въстанието, българският елемент е преимуществен по численост и негово е законното право на борба и бъдеще.

Но изключителна политическа активност цялата българска общественост и особено оцелелите революционни дейци проявяват след Априлското въстание. Въпреки погрома и варварското му потушаване българската съдба и кауза, поради международната - обществена и правителствена заинтересованост, е пред прага на решаването си.

Сега отново изниква въпросът за устройството на България, за характера на бъдещото управление, за териториалния обхват и границите на българската нация. Създават се и програми, в които и на този етап си дават среща отделните течения в българското общество.

Групата на Цариградските българи, на Екзархията, подкрепени и от „старите" всред българската емиграция в Румъния, застават зад „Българския мемоар", изработен от Драган Цанков, Марко Балабанов и др. Като изтъкват, че българският народ не може да очаква никакво подобрение на своето положение по пътя на реформите, авторите на „Мемоара" заявяват: „Той (българският народ, б.а.) проси да му се даде *пълна автономия*, с народно правителство, гарантирана от великите сили - покровителки на източните християни; едничкото средство за тоя народ да може да заживее мирно и да се развива постепенно"[32].

Своя програма, противоположна на програмата на цариградските българи, изработват и представителите на революционната емиграция в Румъния, обединени около Българското централно благотворително общество (БЦБО). БЦБО е своеобразно продължение на БРЦК в Букурещ и не само обединява широките, национално ориентирани кръгове на българската емиграция, но и е възпитана и пази завоюваните идейни достижения на българската революционна партия на Г. С. Раковски, Каравелов, Левски и Ботев. Неин главен представител сега е Стефан Стамболов, независимо, че в ръководството влизат и дейци с по-умерени позиции. Поводът за изработването на документа под името „Политическа програма“ е свикването на Цариградската посланическа конференция, която следва да разгледа и реши бъдещето на въстаналите области в Европейска Турция и на първо място - на българския народ[33]. На свиквания „Български народен събор“ през ноември 1876 г. се приемат следните основни български желания, изложени в 6 точки на „Политическата програма“:

„1. Да се възобнови от България, Тракия и Македония българската държава, гдето главния и навред преобладающият елемент е българският;

2. Българската държава ще се управлява самостоятелно и независимо по една конституция, изработена от едно законодателно тяло, избрано от народа;

3. За всички клонове на Управлението ще се съставят особени закони по духа на устава и съобразно с нуждите на народа;

4. Всичките иностранни народности, размесени между българския народ, ще се радват с него на същите политически и граждански правдини;

5. В българската държава ще владее пълна свобода на съвестта;

6. Военната служба и общото просвещение ще бъдат задължителни за всеки гражданин на българската държава“[34].

Приемствеността между идеите на ръководителите на българското национално-революционни движение през 60-те - 70-те години на XIX век и особено на Левски и тези на авторите на „Политическата програма“ от 1876 г. е несъмнена и не се нуждае от особен коментар. И все пак, следва да се изтъкне, че като се приемат принципите на конституционализма, парламентаризма и изборността някои положения за устройството на бъдещата българска държава отново са обект на оживени дискусии при обсъжданията им на Народния събор. Това са въпроси от идейно-принципен характер, но се влияят силно от съществуващата международна обстановка, от създадената конюнктура на Балканите през 1876-1877 г., застъпничеството и активността на царска Русия за българските интереси и т.н.

Един от тези въпроси е за бъдещата южнославянска или Балканска конфедерация. На заседанието на 20 ноември (ст. ст.) се прочита проектът на „Политическата програма“, който завършва с един последен параграф: „След нашето освобождение ние желаеме да се свържем с една конфедерация с всички славянски и други християнски народности, които населват Европейска Турция“. Сега отново пламват спорове, които напомнят за двете схващания от предшестващия период. Киряк Цанков, Кавалджиев, Златаров напомнят, че това, поради противоречивите интереси на Великите сили може да навреди на българското дело. Олимпий Панов, Д. П. Иванов настояват параграфът да се остави в Програмата. Стефан Стамболов е категоричен - той „иска отхвърлянето на този член“. Още повече, че К. Цанков припомня, че идеята за конфедерация първо я издига унгарският емигрант Кошут, „който чрез свързването на малките националности иска да се състави едно цяло и да го обърне срещу Русия“. Въпросът е поставен на гласуване и с 11 срещу 5 гласа е отхвърлен[35].

В „Политическата програма“ не се взема отношение по въпроса „монархия-република“. Според някои изследователи програмата в тази част се отдалечава от „общоизвестните принципи за българска република („чиста и свята“ у Левски, комунистическа у Ботев, буржоазно-демократическа у Каравелов, народна у Бенковски), но и от буквата на предишните програми на революционното движение, където изрично е записана републиката като форма на бъдещата българска държава“[36].

Изводът в случая е, че си е пробила път идеята за конституционна монархия, която е била носена от представителите на буржоазния либерализъм - участници в събора. По-скоро премълчаването тук идва от тактически съображения - същите, които движеха и създателите на Програмата на БРЦК от 1872 г.: „Формата на бъдещото българско управление ще бъде неопределена до онова време, когато чрез всяко средство българското освобождение стане дело свършено“[37]. Още повече, че за това има и преки свидетелства, известни и на носителите на тази теза. В писмо до Русенския Централен комитет Д. П. Иванов пише на 10 ноември 1876 г.: „Кой трябва да бъде избран за първий български княз и прочие, тия неща са волно пропуснати, за да не явяваме нашите по това предпочитание от сега, за да не настроим некои сили против нашите домогвания преди да сме получили още нещо“[38].

Макар и не единствена - през 1876-1877 г. се съставят още ред други програми, но „Политическата програма“ на БЦБО е един зрял документ, сумирал в себе си идеите и намеренията на предшестврващите поколения, на българските революционни дейци преди всичко. Това е обективно и най-изявеният манифест на българската национална доктрина за държавност през епохата на Възраждането.

В тази доктрина изтъкват следните по-съществени особености:

1. Да се „възобнови“ Българската държава върху принципа на националността, на националното самоопределение. Българските граници и териториален обхват да бъдат до там, до където българската народност е преобладаваща по численост (В този дух дейците на БЦБО не приемат прекомерните териториални претенции, залегнали в „Програма на българските искания“, изработена от Тайния български революционен комитет в Русе).

2. В духа на схващанията на Левски и в Програмата от 1876 г. категорично се изтъква, че представителите на другите народности и етноси не само ще бъдат равноправни, но ще се ползуват със същите „политически и граждански правдини“, ще имат същите права и задължения като българите, ако „припознават законите на страната“.

3. Българската държава ще бъде конституционна и парламентарна страна - избираемо народно събрание ще приеме конституция, която ще тури основата на цялото законодателство на страната, на устоите на политическите и гражданските свободи на българите.

Политическата програма не само завършва кристализиралата в българското общество и преди всичко в революционните дейци идея за „нацията-държава“, но е онова специфично българско наследство, което оплодяваше разискванията и приемането на текстовете на първата българска - Търновската конституция в Учредителното събрание от 1879 г. Без да влизаме в подробности по този толкова широко изследван и популяризиран въпрос, тук само ще посочим някои типични положения.

Българското общество се стремеше към създаването на единна държава „Държава - нация“. Берлинският конгрес разкъса българското национално единство, създаде Княжеството като васална на Турция държавица, но отдели Южна България под измисленото име „Източна Румелия“, остави Македония под османското господство, даде компенсационно Добруджа и части от Западна България на Румъния и Сърбия.

Ето защо първият въпрос, който се разисква в Учредителното събрания е „Общонародният въпрос“ - т.е. въпросът за единството на българската нация, за пропуснатия шанс да се осъществи националната държава в рамките на оформилата се и самоопределила се териториална българска нация. Драматичните дебати, дори натискът на крайните патриоти да се разпусне събранието и се бойкотират решенията в Берлин е израз на една оформена идея, на една цел, която е преследвана и осъществявана от всички българи до този момент. Още тогава за част от българското общество е ясно, достигнатата свобода за част от българския народ е платена с цената на народното единство. Но както показаха следващите събития, това е компромис, характерен за голяма част от народите, които излизат от робство. Поради това след Освобождението девизът за освобождение се сля с този за националното обединение и завърши с определен успех с акта на Съединението от 1885 г. Наред с това всички правителства се стремяха да опазят ролята на държавата като „Отечество - майка", като метрополия, да не допуснат денационализация на оставените под чуждо владичество българи. Константин Стоилов - един от най-мъдрите български държавници, предупреждаваше: „Народното самосъзнание е нуждно за съществуването на народа. То е неговата душа"[39].

Берлинският конгрес бе предписал, че определени и изтъкнати „нотабили" ще изработят основния закон на страната. Принципът за изборността, който бе получил признание и гражданственост в предосвобожденска България, бе отчасти наложен на руското държавно ръководство, натоварено с изработването на основния закон. В Учредителното събрание наред с лицата по право и по назначение преобладаваха депутатите, избрани пряко от народа. Нещо повече - там се отзоваха и представители от Източна Румелия, Одринско и Македония, избрани от местните общини и обществени настоятелства и макар че не бяха допуснати - поради протеста на Великите сили в събранието, участваха дейно в разискванията, макар и навън по Общонародния въпрос.

Основният закон, предписан за Княжество България от Берлинския конгрес, бе изработването на Органически устав - по подобие на органическия устав за остров Крит през 1869 г. По характер това е по-нисък разряд в познатите основни закони за европейските страни. Единодушно депутатите разискваха и приеха „Конституция" - така, както беше предлагано и отстоявано в политическите програми на българското общество преди Освобождението. Както е известно, още ред други въпроси - за всеобщото и пряко изборно право, за свободата на съвестта, правото на сдружения, гражданските права - без разлика на вяра, произход и пр. бяха прокламирани и залегнаха в основите на Търновската конституция. Изследователите нашироко са изтъквали, че при изработването на първата конституция в България са взети за образец Белгийската, Румънската, Сръбската и др. конституции, използвани са достиженията на либералната руска юридическа наука, на европейската мисъл, но, по мое мнение, тези и ред други оформени възгледи на българското възрожденско общество, на ръководителите на българското национално-революционно движение са пренебрегвани.

Това ни дава основание без да робуваме на „свещения национален егоизъм", да огледаме и разкрием и позитивните приноси на българската политическа мисъл във формирането на държавно политическата организация на българите, в съществуването и развитието на българската нация-държава.

Историческото познание не може да бъде обърнато само към миналото. То ни е нужно преди всичко за днешния ден, за идващия бъдещ свят.

Идеите за нацията и бъдещето на нациите-държави са въпроси, които са жизнено нужни на малки, но исторически народи като българския, но и на големи и с неголям исторически опит страни.

В изследването на американския професор Роберт Б. Рийч „Трудът на нациите" (Как да се подготвим за капитализма на XXI век)" - 1991, излязла и на български език през 1992 г., се поставя един глобален въпрос: дали „идеята за нация-държава като сбор от хора, споделящи известна отговорност за общото си благосъстояние е вече минало"[40]. Трябва да се съгласим, че и в нашето съвремие отново на дневен ред не само в САЩ, но и в света, стоят въпросителните: имат ли бъдеще нациите, но и националните държави? Какви са преимуществата и недостатъците на нацията - държава и каква е перспективата на федеративните, конфедеративни държави? Какво ни готви идващото XXI човешко столетие?

Да се опитаме, макар и не в строг научен план, а по-скоро като прогностика да си отговорим на тези толкова актуални и толкова съществени въпроси.

Нациите и техният функционален образ - националната държава, са именно един договор - договор между човека, индивида и себеподобните му граждани на едно общество за взаимна защита на интереси. Държавата, изградена на национален принцип, е призвана да защитава интересите на гражданите си, гражданите защитават най-добре собствените си интереси чрез защитата на Отечеството си.

Всеки обаче, който следи водещата световна мисъл за съществуването и бъдещето на нациите, на националните държави, е изненадан от многото и противоречиви прогнози, които днес битуват в науката. Според учени, изповядващи схващанията за строгата закономерност на историческия процес, нацията е историческа категория, възникнала в прехода от Средновековието към новото време, следователно в даден етап на човешкото развитие тя ще загуби присъщите си признаци и ще отмре. Такава ще бъде и съдбата на държавите, изградени на национален признак.

За това допринасят много фактори на човешкото съвремие - комуникациите, информационната революция, мобилността на гражданите, налагането на един език - в случая английския и още много други. Планетата, светът, според тази теза, стана не само по-обозрим, той стана по-малък и няма място за парцелирането му на дребно. Границите, държавните и национални прегради са окова за прогреса на човечеството.

Един от най-значимите фактори, който се привежда в защита на тази теза, е икономическият. В труда на същия американски професор Роберт Рийч се казва: В 21 век „няма вече да има национални икономики поне в смисъла, в който сега разбираме това понятие... Всичко, което ще остане вкоренено в националните граници, са хората, които образуват нацията. Главните активи на всяка държава ще бъдат уменията и идеите на нейните граждани. Главната политическа задача на всяка държава ще бъде да се справи с центробежните сили на глобалната икономика“[41]. Според същия автор, бъдещето е на гигантските корпорации, които престават да бъдат свързани с родните икономики. Националните продукти - нещо, което беше амбицията и конкуренцията на държавите-нации от 20 век, ще се изместват от специализираните услуги за решаване на проблема - изследване, проектиране на изделия, производство; за откриване на проблема (маркетинг, реклама, потребителска консултация) и за посредничество (финансиране, търсене, договаряне) и „всички те се комбинират, за да създадат стойност“. Ето защо авторът стига до въпроса „Нацията-държава не е ли вече в миналото?“

Освен в икономически, в политически план някои изследователи на Запад считат, че нацията и по-точно нацията-държава е претърпяла историческа катастрофа, че интегриращите ѝ възможности са изчерпани, че нациите-държави и особено роенето им в последно време в Средна и Източна Европа са дезинтегриращи и са източник за неподозирана енергия на национализма.

От гледище на световния прогрес и особено на мира в света те нямат бъдеще. Оттук изводът - не само тези държави-джуджета, но и съществуващите национално-освободителни движения и потенциалните национални взривове на баски и каталонци, шотландци и уелсци, валонци и фламандци, бретанци и още много други са не само безперспективни, но и вредни.

Без да привеждам повече аргументи за тази теза, трябва да подчертая, че тя, разбира се, много по-аргументирано, е едно повторение на схващанията на идеолози и учени от началото на 20-я век - тогава, когато се създаваха глобалните, космополитни идеологии като марксизма-ленинизма, анархизма, фашизма и националсоциализма и т.н. Още тогава нациите и нациите-държави се отписваха от някои политици и учени от съществуване в бъдещето. Какво ни показва обаче реалността в края на века и в навечерието на идващото ново хилядолетие? Фактите са упорито нещо и историкът - ако защитава принципите на науката си, трябва да тръгне първо към тях. Като изключим обединението на Германия, почти цялата Европейска карта се преобрази в наше време и то в посока на отделяне и на създаване на нови държави, изградени в множинството си на национален признак. От Федеративна Югославия се отделиха и създадоха собствени държави Хърватска, Словения, Македония, но възникна и една държава на религиозно-териториален признак - Босна. В Европейската част на бившия СССР възникна Украйна, Беларус, Молдова, възобновиха своята държавност Литва, Латвия и Естония. Нещо повече - една класическа федерация, с ред предимства и несъществени национални различия - Чехословакия, се раздели на две нации-държави - Чехия и Словакия.

Това е европейската действителност. Но ако се обърнем към Азия, след отделянето на Пакистан от Индия, нещо, което стана преди години, възникнаха отделни държави в Предна Мала Азия, в Югоизточна Азия, а напоследък - от бившето съветско наследство - и в Закавказието и Средна Азия. Без да отиваме в останалите континенти, все пак реалността ни поднася очертаваща се тенденция и тя е на отделяне и създаване на държави, в болшинството си нации-държави.

Краят на XX век следователно опроверга прогнозите, че нациите, нациите-държави и националноосвободителните движения ще се загубят. Историкът не е прогностик, но ако ми е позволено да направя своите очаквания на основата на миналото, считам, че през XXI век националната идея не ще отмре, стремежът към утвърждаване на държавите-нации и изграждането на нови ще продължи. И в Европа, но особено в Азия, Африка, пък и в Латинска Америка. В Азия могат да се очакват две тенденции. На първо място възникване на националноосвободителни движения вътре в големи, конгломератни държави и достигне чрез борба до държавност и на второ място - чувството за религиозна общност, което сега споява отделни държави ще дава място на идеята за националност, а оттук - и стремежът за самостоятелност и държавност. Опитите за тъждество между религиозна и национална общност, с развитието на просветата и политическата култура все повече губят почва. Хората ще разбират все повече, че религиозната същност никога не може да се отъждестви с националната.

Националнообразуващите процеси не може да не обхванат и Африка. Там движението ще върви по обратния път - от племенното разделение и партикулизъм, към създаване на по-трайни, по-високи социални общности, защо не и нации и нации-държави?

И все пак да се върнем към себе си, да говорим „про домо суа“. В очертаващите се пред моя поглед реалности на XXI век България, като нация-държава, ще трябва да се съобразява с европейските тенденции и изисквания. Тя трябва да укрепва като еднонационална държава - една идея, завещана ни от историята и от най-добрите представители на народа, а национализмът - доколкото го има, и следва да се поощрява, трябва да се изрази в отношението към собствения народ, традиции и историческа съдба, което не изключва обаче признаване идентичността и постиженията на другите народи и нации, на техните справедливи стремежи. В този смисъл, национализмът, който поддържаме, трябва да работи за разцвета на икономиката, социалното положение, културата на българина. Националният идеал сега не е възобновяване принципа на „историческото право“, в териториалната експанзия, а в усъвършенстването на националния и държавен организъм сред хората - гражданите.

Но ако това е едната страна на бъдещото ни развитие, България не може да остане встрани от света. Създадени са, създават се и ще се създават европейски и световни общности. В тях всяка нация влиза в съответствие с ръста на своя национален разцвет. Това означава не само демократизиране на обществото, но и приемане европейските стандарти за правата на личността и човека, признаване и зачитане правата на етносите, съблюдаване религиозните традиции на групи и отделни граждани, и т.н.

В Европа вече се създадоха и създават наднационални институции, които регулират междудържавни, междунационални и религиозни отношения - Хагски съд, Комитетът за защита правата на човека, за спазване хартите на ООН и пр. И не рухването на нациите-държави, а наднационалните институции очевидно ще бъдат феномена на идващото столетие.

В утвърждаването и разцвета на държавата-нация и участието й в разширяването и правомощията на наднационалните европейски и световни институции, можем да търсим пътищата и за собствения си прогрес, и за обогатяване на общочовешките ценности и да бъдем верни на националното си наследство - историческо, културно, политическо!

---

1. Виж: **Балабанов, М.**, Страници от политическото ни възраждане, С.-, 1904; **Чехларов, Н.**, Документи по българското възраждане - СбНУ, кн. XXII-XXIII, С., 1906-1907; **Цанков, К.**, Една народна политическа програма от 1876 г., ПСп, 1903, кн. 1-2; **Уста-Генчев, Д.**, Втората редакция на „Политическата програма на българския народ" от 1876 година, Македонски преглед, 1935, кн. 3-4; **Икономов, Т.**, Мемоари, С., 1973; **Гешов, Ив.**, Спомени из години на борби и победи, С., 1916 и др.; От изследванията виж: **Шарова, Кр.**, Българската национална акция в Европа след Априлското въстание, Летопис на дружбата, т. 6, С., 1977; **Христов, Хр.**, Два проекта за държавно устройство на България от 1876, ИИИ, кн. 16-17; **Същият автор**, Освобождението на България и политиката на западните държави, С., 1988; **Тодоров, Г.**, Временното руско управление в България през 1877-1879 г., С., 1958; **Никитин, С. А.**, Неопубликованный проект государственного устройства Болгарии, Славянский архив, М., 1955; **Конобеев, В. Д.**, Проекти за държавно устройство на България (1876), В: Сборник „Българското възраждане и Русия", С., 1981 и др. Най-близко по темата изследване направи **Евлоги Бужашки** в статията: „Възникване на буржоазната политическа система в България", В: Сб. България 1300. Институции и държавна традиция, С., 1981, с. 603-695; 2. Васил Левски, Документално наследство, С., 1973, с. 67; 3. **Трайков, В.**, Идеологически течения и програми в националноосвободителните движения на Балканите до 1878 година, С., 1978; 4. **Раковски, Г. С.**, Съчинение, т. III, Историография, подбор и редакция проф. д-р В. Трайков, С., 1984, с. 318; 5. Пак там, с. 363; 6. Пак там, с. 418; 7. Архив на Г. С. Раковски, т. I, С., 1953, с. 591; 8. **Каравелов, Л.**, Събрани съчинения, т. VIII, С., 1986, с. 96-97; 9. **Каравелов, Л.**, Публицистика, С., с. 502-503; 10. Пак там; 11. Пак там; 12. В. Свобода, г. I, бр. 46, 14 окт. 1870; 13. Пак там; 14. **В. Левски**, Документално наследство, с. 67; 15. Пак там, с. 111; 16. **Раковски, Г. С.**, Съчинения, т. III, с. 420; 17. В. Народност, бр. 16, 9 март 1869; 18. В. Свобода, г. I, бр. 46, 14 окт. 1870; 19. Пак там; 20. Пак там; 21. В. Знаме, бр. 14, 2 май 1875; 22. Пак там; 23. Можем ли по друг начин да си обясним факта, че Ботев не възприе идеите и позициите на своите народнически и „социалистически приятели", с които поддържаше връзки в Румъния, Швейцария и Англия в навечерието на Старозагорското и Априлското въстание! Вестник „Вперед", излизащ през 1875-1876 г. в Лондон, орган на революционното народничество, списван от П. Л. Лавров, точно когато Ботев организираше всенародно въстание в България пише в уводна статия от 15 (17) август 1875 г.: „От момента, когато като благовещение идеите на работническия социализъм се появиха на бял свят, всяка сила, хвърлена в друга борба, е сила, загубена за прогреса на човечеството; всяка капка кръв, принесена на олтара на старите религиозни, държавни и национални цели е жертва, принесена на лъжливи богове!" (Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. I, М., 1961, с. 74). Ботев, запознат с тези социалистически идеи, убедено участва в подготовката на въстанието от 1875 г., а и саможертвено тръгва като войвода на чета и загива на олтара на българската национална борба през 1876 г. Очевидно сблъсъкът между утопични идеи, пристрастия, мечти от една страна и реална политическа действителност и национална отговорност Ботев не се колебае да прегърне саможертвата в името на националното освобождение; 24. **В. Левски**, Документално наследство, с. 67; 25. Пак там, с. 71, 26. Пак там, с. 153, с. 75; 27. Пак там, с. 79; 28. Пак там, с. 138; 29. Пак там; също и с. 140, 144-145; 30. Пак там, с. 171; 31. Априлското въстание 1876, т. III, С., 1956, с. 15-16; 32. **Балабанов, М.**, пос. съч., с. 147-148; 33. **Христов, Хр.**, Освобождението на България и политиката на западните държави, с. 43 и сл.; **Бужашки, Е.**, пос. съч., с. 612 и сл.; 34. Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. I, М., 1961, с. 554; 35. Пак там, с. 520-521; 36. В. Левски, Документално наследство, с. 170; 37. **Бужашки, Е.**, пос. съч., с. 615; 38. Пак там, с. 686; 39. **Стоилов, К.**, Дневник, С., 1986, т. I, с. 56; 40. **Рийч, Р. Б.**, Трудът на нациите. (Как да се подготвим за капитализма на XXI век), С., 1992, с. 16; 41. Пак там, с. 11.

# ТВОРЕЦ - РЕЛИГИЯ - ЦЪРКВА - РЕВОЛЮЦИЯ ПРЕЗ БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

### Дочо Леков

Интерес към проблемите на религията и църквата през годините на тоталитаризма проявяваха политици, дейци на науката и културата. Но не за да се посочат положителната роля на религията в развитието на българското общество, значението ѝ във формирането на националната психология и култура, функциите ѝ в областта на възпитанието и морала, в изграждането на стабилни нравствени и поведенчески норми, а обратно - да се утвърди убеждението, че тя, религията, винаги е била и продължава да бъде фактор, насочен срещу прогреса в национален и световен план. Атеизмът бе утвърден като държавна политика, която трябваше да бъде провеждана настойчиво и последователно навсякъде - в семейството и в учебните заведения, в науката, литературата, културата. Вероучението бе изхвърлено от учебните програми, във висши учебни заведения бе въведена учебната дисциплина атеизъм. Направен бе недалновиден опит да се омаловажат и забравят празници, свързани с вековни традиции и обичаи. Потъпкани бяха морални норми, които регулираха отношенията в семейството и в националната общност. Хуманитарните науки, политизирани, а в резултат на това и обезличени, трябваше да доказват и утвърждават правотата на партийните постановки и решения. И се стигна дотам, че Славейков, Каравелов, Ботев, колоритни дейци на националното ни възраждане, трябваше да бъдат санкционирани като атеистки, религиозната книжовна продукция да се изключи от развойните тенденции на литературата, да бъде анатемосан всеки, който се опита да направи научен анализ на фактите за религиозните позиции на конкретен творец и се окаже, че изводите му влизат в противоречие с узаконения партиен шаблон.

Всичко това е вече минало. Но то остави рецидиви в съзнанието, в подхода, в критериите на политици, научни работници, педагози от по-старото поколение, в дейността на министерства и на други ведомства. Новият прочит на писмените паметници от миналото, преоценката на политическата и културната история от интелектуалци, необвързани с партийни централи и пристрастия, са не само необходими, но и наложителни. Настоящата научна конференция на тема "Култура, църква и революция" предоставя възможности за това. Поради ограниченото време ще засегна само няколко въпроса, свързани с посочената тема, като акцентувам върху конкретни моменти от възгледите, творчеството на писатели и общественици от Българското възраждане.

Черковната борба през Възраждането се определя като движение, което по своята същност има граждански характер (официално признаване на българската националност от страна на Високата порта), а по форма е с ярко изразена религиозна окраска. Нямам намерение да навлизам в сферите на теорията, да оспорвам или утвърждавам тезата за примата на съдържанието над формата, за диалектическата зависимост между тях. Искам само да потърся мястото на религията в процеса на обособяване и утвърждаване на понятието българска нация.

Немислимо е създаването на национална общност без да са налице основни определители като език, територия, конкретни икономически отношения, психически облик, литература, култура, изкуство със своя специфика. Когато се проследи националният живот на различни народи, прави впечатление, че религията, пряко или косвено, оказва въздействие върху някои от посочените определители - психически облик, бит, духовен живот. С други думи, без да се признава определено "присъствието" ѝ в процеси, свързани с формирането на националната общност, се оказва, че тя е органично вплетена в тези процеси, участва в изграждането на моралния кодекс на нацията, на нейната психология, духовни структури. В такъв смисъл, ако се придържаме към категориите форма и съдържание, тя става една от съставките на съдържанието. Не случайно цяла творческа генерация (поколението от 40-те - 60-те години) има за кристализиращ, обединяващ и сплотяващ център черковната борба. Но не само като масово организирано гражданско движение, а и като процес, който легализира българската църква, включва я в духовното и политическото обновление на българското общество. Затова несъстоятелни са опитите да се прави градация на исторически явления като черковна борба и националноосвободително движение, да се подценява едното за сметка на другото, да се тълкуват превратно публикации на Каравелов и Ботев, свързани с движението за църковна самостоятелност.

Европейското и американското просветителство оказват стимулиращо въздействие върху писатели, журналисти, публицисти, общественици, просветни дейци на Българското възраждане. То се долавя във възгледите на Берон и Селимински, Фотинов и Славейков, Друмев и Каравелов. Търси се и се открива в отношението им към образованието и просветата, към конкретни проблеми на философията, социологията, естествените науки. Епизодични са проучванията на учените обаче за диалога между българските интелектуалци и представителите на просветителството по проблемите на религията и църквата. По тези съображения преди да разгледаме въпроса за отношението на възрожденските творци към религията и църковните институции, е необходимо да посочим становището на европейските и американските просветители по посочения проблем.

Веднага, ясно и категорично трябва да отбележим, че те са деисти, т.е. признават съществуването на висша сила, на божествено начало в сътворението и изменчивостта на света. Същевременно обаче се обявяват против църковната догматика, против опорочените църковни институции. Това е документирано в публикации на Волф, Менделсон, Лесинг, Хердер, Шилер, Томас Джеферсон, Бенджамин Франклин, Томас Пейн, Томас Купер. Докато за някои от европейските и американските просветители обаче (Лесинг, Джеферсон, Франклин, Пейн) светът, след като е създаден от върховната сила, се движи по свои естествени закони без нейното пряко вмешателство, за други (Волф, Менделсон), както в процеса на сътворяването, така и във всички закономерности на природата и обществото се чувства присъствието на Бог. Радикалното крило на просветителството, открило във "всемогъщия дух" първопричината за съществуването на вселената, при обяснението на конкретни въпроси отстоява принципите на естественонаучния материализъм: възприема света като обективна реалност, която съществува независимо от съзнанието; признава взаимната връзка и зависимост между явленията; търси в прогресивното и настъпателното развитие проява на закономерностите. В борбата срещу клерикализма просветителите правят опит да създадат модел на една "по-разумна религия", която да не влиза в противоречие с полета на научната мисъл[1]. Такива са в общ план становищата на просветителството като направление за религията и за нейните институции. Как са аргументирани и популяризирани те от отделни негови представители?

Независимо че критикува язвително крепителите на църквата, инквизицията, религиозното мракобесие, американският просветител Дж. Дрепер е убеден и последователен деист. Нападките му срещу църквата са предопределени от това доколко тя се явява отрицателен фактор за напредъка на науката, просветата, обществото. Веруюто на Дрепер, респективно на просветителите, е чрез критиката на разума не да се отдалечи християнството от науката, а да се развива паралелно с нейните достижения. В такъв смисъл американският просветител прави строго разграничение между християнството като религия и неговите институции. "Но за да не би думите ми да се изтълкуват в лош смисъл - отбелязва той в т. I на крупния си труд "История на умственото развитие на Европа" - аз още тук, в самото начало, ще проведа решително разграничение между християнството и църковните учреждения. Първото е дар от Бога, последните са продукт на човешките потребности, създаден от хората и следователно напълно подлежащ на критика, а в случай на нужда - и на осъждане"[2]. Това становище Дрепер утвърждава не само в "История на умственото развитие на Европа", но и в труда си "Борбата на религията с науката". Приел наличието на "всемогъщ дух" (или на "Световен разум", както биха го нарекли някои сега), американският просветител открива неговото присъствие в движението на вселената, съобразно с логиката и принципите на разума: "Това същество управлява света съгласно с *разума*, а следователно и съгласно със *закона*" (к. на автора). Същите постановки разработва и английският просветител Х. Бокл в популярната си книга "История на цивилизацията в Англия"[3].

Трудовете на Дрепер и Бокл ("История на умственото развитие на Европа" и "История на цивилизацията в Англия") са популярни в много европейски страни. Те са преведени и на руски, което дава възможност на Друмев, Каравелов, Ботев, на значителна част от българската интелигенция, получила образование в Русия, да се запознаят с тях. Нещо повече - Хр. Ботев препоръчва на българския читател Дреперовия труд, преведен от Ат. Илиев по руската адаптация на Писарев и издаден през 1875 г. под заглавие "Съкратена история на умственото развитие в Европа"[4].

Опит да приложи концепциите на Дрепер и Бокл за религия и църква, религия и наука като учен прави П. Берон в крупния си труд "Панепистеме". Той, по подобие на своите предшественици от Западна Европа и Америка, иска да съвмести религиозното с научното, да сближи, а не да противопостави религиозния кодекс на научното познание. Берон приема съществуването на т. нар. основен флуид, създаден от висша сила Etre supreme (да бъдеш висш, върховен). Този флуид фактически големият български и европейски учен поставя в първоосновата на света, той участва в неговото развитие и метаморфози. Но Берон, както представителите на либералното крило на просветителството, приема, че материалният свят в неговото многообразие, веднъж създаден, се движи по свои собствени закони[5]. Един изключителен български ерудит, като прави смел опит да проникне в тайните на видимия и невидимия свят, не отхвърля, а утвърждава ролята на истинската, рационалната религия в човешкото битие и познание.

От позициите на европейското и американското просветителство въпроса за религия и църква в практически план преди всичко поставя П. Р. Славейков. Той изрича едни от най-лютите думи против калугери и попове. И дава повод на някои изследователи да търсят у него уклон към атеизъм. В много публикации и най-вече в статията си "Нашето духовенство"[6] Славейков изяснява от какви позиции атакува българското духовенство. "Беше време - отбелязва редакторът на "Македония" - ... когато науките и изкуствата бяха още в детинството си... Тогаз представителите на вярата..., т.е. свещениците, имаха едно необикновено право вътре в едно общество и една власт над другите членове, власт, основана на дълбокото почитание и страхуване, което чувствуваха людете към оногози, когото те представляваха, сир (еч) Бога". Славейков обръща внимание на първата фаза на християнството, когато църковните институции функционират в съгласие с кодекса на святата и непорочна религия. Този период за него е безвъзвратно минало. Един от най-дейните участници в черковната борба има свой модел за духовник. Той трябва да изпълнява стриктно религиозния кодекс, като не се дистанцира, а участва активно в обществените борби. Но моделът, с малки изключения, е в противоречие с реалните образци от съвременността. И Славейков е принуден с горчивина да обобщи: "Но нашето духовенство, което през течението на черковния въпрос, ако и в лицето на твърде малко свои представители беше за нас точката, о която ся опираше всичкото ни движение, днес, когато народът потегля вече от изходната точка на въпроса и тръгва в един по-равен път към напредъка, нашето духовенство, казуваме, жално ни е да го гледаме, че все още следва да ся върти около моста, страхува ся да стъпи на онова плъзгаво място, което народът със здрави нога преминува и премина; то няма смелост да постъпи по-напред към новото поприще, което ся отваря пред очите му, или поне ний не виждаме да ся приготвя то за това, но стои като замаяно на едно място, когато времето го не чака, но като блъска народа все напред, а то остава назад; народът и духовенството ся отдалечават едни от други и разстоянието на тяхното отдалечение от ден на ден става по-голямо"[7]. Открито и категорично Славейков взема отношение по въпроса за религия, църква, църковни служители, за мястото на духовенството в съвременната политическа и културна действителност. От позициите на християнин и гражданин, като се обръща към съвременните му, мними Божии служители, той изрича и закана:

*"Преструвките ви нафиле са,*
*делата ви са стид и срам...;*
*ще дигна мрачната завеса,*
*ще кажа веч каквото знам..."*[8]

Вдигнал, макар и частично тази завеса, той казва горчиви истини и на Негово Блаженство екзарха, и на висшия църковен клир ("Отворено писмо до Негово Блаженство екзарха")[9]. Но не като атеист, а като християнин и общественик, който ратува за реформиране на църковните институции, на религиозния морал и поведение.

Изследователи на Каравелов изпитват затруднения, когато трябва да дадат отговор на въпроса: деист или атеист е редакторът на "Свобода"? Трудностите идват от това, че руските революционни демократи, според техни изследователи, са атеисти. А ако се приеме, че Каравелов е деист, това, според утвърдения в миналото шаблон, означава, че той прави отстъпление от позициите на революционния демократизъм.

Какво документират публицистиката, художественото творчество, архивът на Каравелов във връзка със споровете за неговия атеизъм или деизъм?

Л. Каравелов е саркастично настроен към българското духовенство. Но не затова, че е атеист, а поради обстоятелството, че в съгласие с концепциите на просветителите разграничава религията, както Славейков, от нейните институции и служители. "На тоя свят - разсъждава той - не могат да бъдат никакви чудеса, защото сяко едно чудо е неестествено и противно на Бога, който е направил всичко както трябва и който управлява света по един единствен и неизменим закон"[10]. "Истинната философия ни доказва, че тоя свят, който се нарича "Вселена", е вечен, както и вечен е сам Бог, който го е направил"[11]. След като създава материалния свят, "висшето същество", според Каравелов, включва човека като активна творческа сила в неговите промени и закономерности. "Бог е дал на хората ум и разум само за това, за да са борят с природните явления и да бъдат господари на сичката природа"[12]. Каравелов прави опит да обвърже твореца с господаря на природата, т.е. Бог с човека. Той се приближава до позициите на Дрепер и Бокл, на либералното крило на просветителството. За да подсили критичната си аргументация срещу духовенството, той обнародва статията "Калугери", откъс от съчинение на Дрепер[13]. На американския просветител се позовава в свои публикации, насочени против инквизицията и духовното подтисничество[14]. За нова, "рационална религия" се застъпва Каравелов в драмата "Хаджи Димитър Ясенов": "Религиозните въпроси се решават с така наречената естествена или разумна религия"[15]. На същата мисъл в друг вариант попадаме и в Каравеловата революционна брошура "Български глас": "Развитието откри очите на човека и той захвана да търси изгубеното Христово учение"[16]. Каравелов обвързва развитието с българското освободително движение и с религията, но през нейния най-ранен период. Като се обръща към поробения българин, той му доизяснява каква църква му е необходима при революционната ситуация на 70-те години: "Истинската и права черкова трябва да та учи да имаш народно свободно отечество, образовано народно правителство, прави закони за секи човек без разлика, благородно социално живеене, честита отхрана, добре наредени училища, както за науките, така и за сичките индустрии, занаяти, търговия и пр., чрез които един народ може да достигне до най-славния и най-благородния живот"[17]. Истинската, рационалната религия става център, около който се обединяват: свободата, законността, социалния статут, възпитанието, училището, науката, индустрията, занаятите, търговията, земеделието.

Каравелов ратува за възстановяване на първоначалния кодекс на християнството, за духовници, носители на нов морал. В публицистиката, в художественото си творчество той използва постоянно паралелизма, противопоставянето във връзка с различните фази от историята на християнството ("Новите Христови апостоли", "Извънреден родолюбец", "Слава"). Някои от фейлетоните, бележки от архива му документират неговата солидарност с английския философ-позитивист Джон Мил и с френския писател и критик Сент Евремон по въпросите на религията. В ръкопис под заглавие "История" като се позовава на Джон Мил за началния и съвременния етап на християнството, Каравелов отбелязва: "Погледнете на сегашното християнство и го сравнете с християнството от първите векове. Нравствените правила на Христос не се изпълняват сега даже от един от хилядите християни"[18]. На същата мисъл попадаме и в един от фейлетоните от рубриката "Знаеш ли ти кои сме?": "Но времето се търкаляло и Христовото учение се изменяло все повече и повече. Не преминали нито четири столетия после Христа, а неговите апостоли захванали вече да се грижат повече за тялото си, отколкото за небесното царство... Колкото до Христовото учение, то и то малко по малко захванало да губи своето значение и своята първоначална чистота"[19].

Каравелов има свой модел за свещеник. В зависимост от това през 1871 г. превежда и издава книжката на руския писател Ал. Иванов "Разкази за небето и земята". В нея се поставят няколко въпроса - за стремежа на патриархално възпитания християнин да се отърси от средновековната схоластика, за необходимостта от свещеник от дреперовски, респективно от каравеловски тип духовникът от "Разкази за небето и земята" е със светски мироглед; той убедително и находчиво разобличава и отхвърля поддържаните от църквата заблуди за устройството и движението на вселената. Богатата информация, съхранена в публикуваното и в необнародвано творчество на Каравелов по проблема религия - църква - революция насочва към следните изводи: Л. Каравелов е деист, а не атеист. Неговият деизъм е в съгласие с концепциите на Дрепер, Бокл, Дж. Мил; съобразен е с достиженията на съвременната му наука; руши консервативни религиозни критерии и норми; подчинен е на спецификата на българската политическа, духовна и социална действителност; обвързан е с крупни исторически събития като черковната борба, националноосвободителното движение.

Същата актуализация на религиозните въпроси наблюдаваме и при Ботев. И то в значително по-голяма степен. Ученик на Каравелов, запознат с "История на умственото развитие на Европа" на Дрепер, чиято руска адаптация в превод на български препоръчва, той не се обявява против християнството като религия. Нещо повече - счита християнството за "хуманно-човеческо учение", а приемането му от българския народ, "като едно от великите събития в българската история" [20]. Ботев също разграничава религията от нейните институции и служители. И при него подходът към религията е двупосочен - християнството е имало значение в ония близки времена, когато учениците на Христа заедно с чистото, но идеалното и неземно негово учение са проповядвали някакъв си комунизъм в обществото. Но оттогава и досега човечеството е преминало цели XIX века и в продължението на това време християнството е изгубило своята чистота и е станало анахронизъм, религията е изгубила своя смисъл и е заприличала на орех без ядка, а духовенството, на което принципът е било изречението на апостола Павла "раби покоряйте ся началникомъ вашимъ, ибо нъсть власть яже не от Господа" полека-лека е преминало в лагера на враговете на човеческия род"[21]. От такива позиции тръгва Ботев, когато прави оценка на християнската религия, на нейните институции и представители. Той е безкомпромисен към онези християни, за които "черквата й търговия" ("Патриот"); анатемосва поддържника на робските порядки, Соломон, чийто максима е "Бой се от Бога, почитай царя" ("Борба"). Но същевременно се прекланя пред християнски гении като Кирил и Методий, "проповедници на свободата, на братството, на сближението между славяните". Като оценява славянския и общочовешкия смисъл на тяхното дело, Ботев го актуализира и политизира в най-непокварения смисъл на това понятие. 11 май, напомня той, "стана празник народен, празник, който ни напомня нашето преминало и настояще, и празник, който трябва да ни въодушевлява с идеята за пълно духовно и политическо освобождение... 11 майя скоро ще да бъде празник на нашата революция и на нашата свобода"[22]. Ботев, както Каравелов, търси и намира повод да открие "рационалното зърно" на истинската християнска религия, да възвеличи онези нейни апостоли, създатели на световни духовни ценности. И в същото време да се дистанцира от християнската религия през един по-късен период от нейната история, от църковните учреждения и техните служители - от попа, който граби чрез "Божа литургия" ("В механата").

Изследователи на Ботев, поддръжници на тезата, че той е атеист, обръщат изключително внимание на неговото стихотворение "Моята молитва". То е изградено на принципа на антитезата. Но какво и как противопоставя Ботев? Противопоставят се два етапа на християнството, два типа религии - първоначална (чиста, свята, възвишена) и съвременна, опорочена от калугери, попове, владици. Ботев отхвърля съвременната, която учи "робът да търпи и да се моли", която продължава да поддържа вековни консервативни традиции. И приема първоначалната, рационалната, която проповядва "някакъв си комунизъм в обществото". В нея той открива дълбок социален и хуманистичен смисъл. Затова я осъвременява и революционизира:

*"Ах ти, Боже на* ***разумът****,*
*защитниче на робите,*
*на когото щат празнуват*
*деня скоро народите*" ("Моята молитва", к. м.)

Логично е творец и мислител като Ботев да отхвърля всичко, което е в противоречие с неговите принципи, и да търси нов бог, нова религия, съобразени с веруюто му на революционер.

Поставянето на проблема за религията, църквата, духовенството в контекста на направления, течения и школи от Европа и света дава възможност той да бъде анализиран от широк кръг специалисти. В случая направихме опит да го осветлим само от един ъгъл - религията и нейните институции, като се имат предвид възгледите на просветителите от Европа и Америка, от една страна, и българските възрожденци от друга. Възможни са и други паралели. Но това е тема на друг доклад, на друга научна конференция.

1. Вж. **Баскин, М. П.**, Философия американского просвещения, Москва, 1955; 2. **Дрепер, Дж.**, История умственного развития Уврoperы, т. I, Санктпетербург, 1873, с. 3; 3. Вж. **Бокль, Г.**, История цивилизация в Англии, Санктпетербург, 1896, с. 105, 627, 628; 4. Знаме, I, бр. 15, 9 май 1875; 5. **Пенев, Б.**, История на новата българска литература, т. III, С., 1933, с. 451; 6. Македония, г. III, бр. 44, 11 окт. 1869; 7. Македония, III, бр. 44, 11 окт. 1869; 8. Македония, IV, бр. 81, 15 септ. 1870; 9. Македония, IV, бр. 16, 11 юли 1872; 10. **Стойчев, Л.**, За топлината и за светлината или що е животът, изд. II, 1874, с. 4, к. м.; 11. Пос. съч., с. 4, к. м.; 12. Пос. съч., с. 34; 13. Вж. Свобода, г. II, бр. 32-36, 1871; 14. Вж. отзива за романа на Евг. Скриб "Пикильо Алияга или маврите в царуването на Филипа III", Знание, г. I, 1875, кн. 13; 15. **Каравелов, Л.**, Хаджи Димитър Ясенов, Букурещ, 1872, с. 100; 16. Български глас, Женева, 1870, с. 22; 17. Цит. съч., с. 19, к. м.; 18. Из архива на Любен Каравелов. Ръкописи, материали и документи. Подбрали и подготвили за печат: **Д. Леков, Л. Минкова, Цв. Унджиева**, С., 1964, с. 278; 19. Свобода, г. III, бр. 13, 15 юни 1872; 20. **Ботев, Хр.**, Събрани съчинения, т. II, С., 1976, с. 106; 21. Пак там, с. 110; 22. Знаме, г. I, бр. 15, 9 май 1875.

---

# СЛИВЕН ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

## Васил Дечев

Настоящото изложение има за цел, без да прави пълен анализ, да маркира основните процеси, които се извършват в Сливен през периода на Българското възраждане - XVIII-XIX век. Ще отбележим някои особености в развитието на града и неговите постижения, което ще очертае равнището, до което достига възрожденското общество в Сливен[1].

Известно е, че Сливен е старо селище, разрушено при нашествието на османските турци в края на XIV в. В близост до старото селище възникват три отделни селища: Сливен (на турскиИслимие), със старото име, но на ново място, Ново село (Йенидже), в близост до старото селище, но с ново име и Клуцохор (Кадъкьой). Сливен загубва статута на град и в първите векове на османското владичество е село в Ямболска нахия[2].

Останали на страна от военните пътища, с вакъфски статут, използвайки природните дадености тези селища, особено Сливен, постепенно нарастват. Сливен отново се превръща в град и в началото на XVII век е вече център на каза, която остава почти непроменена териториално до средата на XIX век, т.е. за два века и половина[3].

От втората половина на XVIII век положението видимо се променя. Развитото текстилно производство, а също занаятите, пораждат панаир. Икономическото значение на Сливен нараства и той започва често да се споменава от чуждестранните пътешественици. В края на XVIII век съумява да се опази - без Ново село от кърджалийските размирици, като се загражда със стени - шарампол (Сливен) и окопи (Клуцохор), да приеме нови заселници от разорените околни селища: Асеновец, Раково, Матей и др. От това време Клуцохор и Ново село започва да се считат за част от Сливен, въпреки че известни различия се запазват до средата на XIX век. Към края на първата четвърт на XIX век Сливен се откроява като един от големите български градове с 4243 - 5000 къщи и население 20 000 - 25 000 души[4].

Силен удар върху цялостното развитие на града е голямото изселване през 1830 г. във Влашко, Русия и Молдова. Населението му намаля на десетина хиляди, за да се увеличи отново до 20 000.

През периода на късното Възраждане Сливен е многонационален град (шехир, медине) от източен тип. Стърчащите минарета на 21 джамии срещу 3 български църкви, и то без камбанарии, създават впечатление сред чужденците, че в града преобладава мюсюлманското население[5]. Всъщност с изключение на малък период след изселването в Сливен винаги е преобладавало българското население. Това явно се вижда от данните за махалите, които са 24 на брой. От тях 11 са български с 2640 жилищни имоти или 13 200 души население, което е 65.4%, 8 турски, или по-точно мюсюлмански с 1155 имота, т.е. 5775 жители или 28.6% и 3 цигански, 1 арменска и 1 еврейска махали с около 1200 жители или 6%[6]. Една особеност за Сливен е, че мюсюлманските махали заемат южните, по-ниски части, докато за повечето селища у нас е тъкмо обратното. Мюсюлманското население е по-късен елемент, когато по-високите райони са били вече заселени.

Друга характерна особеност е, че чаршията е извън махалите, оформена като търговско-промишлена част, почти без жилищни имоти. Това ще се дължи на обстоятелството, че тя е възникнала на мястото на панаира, който през XVIII век се простирал на още незастроеното място между Сливен и Клуцохор. В Сливен е имало достатъчно площ и тук липсват характерните за балканските селища чаршийски улици с горен жилищен етаж.

Смесеното население, господствуващия в държавата ислям и вътрешната несигурност дават отражение върху вида на сградите и дворовете. Последните са оградени с високи дувари и масивни врати, но с междусъседски вратички - комшулуци. Къщите са навътре в дворовете, с лице и прозорци най-вече на юг, защитени от известния сливенски вятър. Само някои от по-богатите къщи, строени през 50-те - 60-те години на XIX век са с прозорци на втория етаж, гледащи към улицата. В къщите и дворовете има видима разлика във връзка с материалното положение на собственика, независимо от народността. Богатите са едно или двуетажни, с веранди, дърворезбени тавани, рисувани стени, бани и по-обширни дворове. Към края на града къщите и дворовете са по-малки, а при циганите - просто колиби[7].

Централните улици - джадъ - са осветени от 40 фенера. В Сливен през последните години е въведена номерация, било по махали - запазен е № 98 на арабица от къщата на Чинтулов[8], било по улици[9]. Това, доколкото ми е известно, е рядко явление в българските земи.

През периода на Възраждането Сливен е един от развитите в икономическо отношение градове. До голяма степен, но не изцяло икономиката е съсредоточена в чаршията. През 1829 г. тя брои 462 дюкяна[10]. След изселването намалят на по-малко от 400, за да достигнат до 984[11]. Чаршията до голяма степен е разделена отраслово на тържища (пазари) и чаршийски улици. Най-важни са Аба пазар и Покритата (темната, капаклъ) чаршия. Чаршията в народностен състав е смесена, с преобладаване на българския елемент, но с много вакъфски имоти.

Сливен има подчертано градски облик. От събраните сведения за 7027 българи от руските власти през януари 1830 г. 61% се занимават с текстилно производство и лозарство, 26% с други занаяти, 8% с търговия и по-малко от 5% със земеделие и скотовъдство[12]. Тази обща картина с малки изменения се запазва до Освобождението.

Широко застъпена е търговията. Отначало е свързана с панаира и транзитния път на стоки от Европа през Брашов и Сливен за Цариград и Мала Азия. По-сетне възникват множество едноличии и дружествени фирми за търговия и пръснати текстилни манифактури, както и няколко лихварско-кредитни и акционерни дружества. Както е известно в Сливен през 1834-1836 г. се създава първото и най-голямо фабрично заведение в нашите земи. До освобождението има няколко инициативи за откриване на други по-модерни предприятия, но повечето остават неосъществени - все още липсват условия за разгръщане на частната инициатива и фабричното производство.

Икономическото развитие дава отражение върху социалния състав на българското население. То намира отражение в талоните за плащане на поголовен данък. През 1845 г. те са 10% от висша категория (богати), 80% средна и 10% нисша (бедни)[13].

Сливен за много околни селища е „куру скеле“ (сухо пристанище). За многобройните посетители има 36 хана. В града и край него има повече от 60 воденици[14], обслужващи селяните от близки и по-далечни села. Със значението на пазара можем да обясним факта, че църквата на Сливен „Св. Димитър“ и арменската „Св. Степан“ са в чаршията, а не сред жилищните махали[15].

Що се отнася до селищата в каазата, то има два ярко очертани района. Единият е със срещащия се във възрожденската преса термин „балкан кьойлери“[16], обхващащ селата Жеравна, Градец, Медвен, Ичера, Катунище, до известна степен Нейково и Раково, както и лежащите извън каазата Котел и Тича. Това са общо взето многолюдни селища с развито овцевъдство, текстилно производство, сдружения и дюкяни. За разлика от тях селата в останалия район са по-малобройни и видимо по-изостанали. По всичко изглежда, че те не са се възстановили от голямото изселване, пък и в много от тях има чифлици на султаните - Гераи. Една съпоставка ще покаже тази разлика. В седемте балкански села има 6 църкви, 6 училища, 3 читалища, те дават 18 опълченеца. В 22 села от другия район църквите са 3, училищата 11, читалища няма, а опълченците са само един.

Нарасналото икономическо значение на града дава отражение върху административното му положение. От края на XVIII век Сливен става център на санджак (каймакамлък)[17], включващ отначало Сливенска и Ямболска кази и Ямболска нахия (Невахил, Невай). След административните реформи през 60-те години Сливен е център на санджак (лива) в Одринския вилает с каазите Сливен, Ямбол, Нова Загора, Карнобат, Айтос, Бургас и Поморие с 411 селища и население 277 000 души, от които 58% са християни. Увеличава се Сливенската каза, която включва Невахил и брои 70 селища с 50 000 население, 70% от които християни[18]. Въпреки че по закон в Сливен трябва да има освен санджашкото управление казалийско и общоградско (беледие), то в разкритите османски документи липсват сведения за тях. В Сливен се запазва традиционното деление на градовете в мюсюлманския свят по религиозно-народностен принцип. Затова до освобождението се запазва значителната роля на махалите и избираните в тях ежегодно мухтари и по трима стареи. Все във връзка с това значителна е ролята на църковните настоятелства. Поради това, че църквите са по една в старите три селища, то настоятелствата към тях са не само религиозни, но имат обществени функции.

В хода на църковно-националните борби ролята на настоятелството при църквата „Св. Димитър“ видимо нараства. То изпълнява много функции, които засягат българите не само в целия град, но в каазата и дори в някои случаи в целия санджак[19]. Тук са регистрите за раждания, бракосъчетания, кореспонденцията с другите селища, особено с емигрантите в Румъния. Разглеждат се дела от компетенция на съда и нотариалните служби: регистриране на продажби, подялба на имущество, по-дребни съдебни дела. Вземат се решения за разхвърляне на данъците, строеж на обществени сгради, утвърждават се свещениците в селата. Чрез училищните настоятелства се поддържат училищата, води се специална дарителска кондика[20]. След приемането на екзархийския устав, изборите за настоятелство стават по неговите разпоредби[21]. Под ръководството на митрополит Серафим настоятелството се превръща (според печата) в „Българска община в Сливен“.

Ролята на българите в санджашката управа е минимален. Разкрити са множество имена на чиновници, но сред тях няма поне един българин. Българите единствено участват в съвещателния административен съвет (идаре меджилиси) с по един (по документи от 1843 г.), а от 1862 г. с по двама представители, наричани отначало коджабашии.

В създадените след реформите Апелативно съдилище за граждански и съдебни дела и Търговско съдилище има вече и български представители. Официалното съдопроизводство обаче е под влияние на шериата, далеч от европейското и допуска много произволи.

Българите в Сливен вземат дейно участие в църковно-националните борби. Без да се спираме на тях ще отбележим само публичното изгаряне посланието на одринския митрополит през 1859 г., делегирането в Цариград на Иван Добровски през 1860 г. и Добри Чинтулов през 1871 г. и големия митинг на 23.I.1872 г. във връзка със заточването на българските владици. Той предизвиква изпращането на 25 януари успокоителна телеграма от великия везир Махмуд Недим паша, случай рядък в българския общественополитически живот. Активното участие на българите от Сливен в църковните борби, и естествено в района, дават основание на турското правителство да включи българите в Сливенския санджак в новоучредената екзархия, а Църковно-народният събор да учреди Сливенска митрополия, без да е имало някога такава - случай рядък в каноните на църквата.

Поради тесните икономически връзки на сливенските търговци с гръцките в посредническата търговия през XVIII и първата половина на XIX век, в града доста широко е разпространена гръцката писменост, книжнина и език, въпреки че в Сливен с изключение на отделни единици, гърци не са живели. Най-често писмените паметници от онова време са на български с гръцки букви. Надгробният паметник на поп Байо от 1762 г. и някои ръкописни книги показват, че влиянието на гръцкия език е навлязло по-рано, отколкото го представяха по-старите изследователи.

Както и другаде, в Сливен просветата тръгва от църквите и метосите. Трябва да отбележим значителното влияние на светогорските манастири, четири от които: Зограф, Хилендар, Великата лавра „Св. Атанасий" и Дохиар имат свои метоси в града[22]. В Атон получава образование учителят х. Илия, бащата на Доброплодни. Още към 1805 г. Сливенското училище е уредено като Патмоското, т.е. на по-висока степен. През 20-те години на XIX век в града има значително постижение в просветното дело: четири начални и едно трикласно училище на гръцки език, училище на Иван Селимински в Клуцохор, в което се стреми да съобрази обучението с духа на европейското просвещение, девическо училище на хаджи Трендафила[23].

След спада на просветата във връзка с изселването, през 40-те години настъпва подем на българската просвета. Ще се спрем на няколко момента. Единият е договорът за учителстването на Любомир Младенов от 1 май 1845 г., който включва предметите: „граматика словесна и матерна, история отечествена и всеобща, землеописание гражданско и математическо, аритметика проста и алгебрична, землемерение и треуглометрия, фисика, четири части философски, които са логика, итика, хиерополитика, психология и метафисика"[24]. Дори и да не са приложени всички, програмата говори за един доста напреднал стадий в образователното дело. Друг важен етап в тази насока са учителстването на Добри Чинтулов, който трайно издига централното училище в класно и това на Сава Доброплодни, който през 1859 г. успява да обедини всички училища под единна програма и издигне Централното училище в полугимназия. Резултатите от това са, че през 1861 г. непълната гимназия има 170 ученици, във взаимните мъжки училища учениците са 734, в девическите - 226, или общо 1130, към които трябва да се прибавят 150 от неделното училище[25].

През 70-те години с въвеждането на предмети като физика, химия, физическо възпитание и снабдяването, с щедрата помощ на емигрантите, с нагледни пособия по физика, химия, естествена история и др., петокласното сливенско училище, може да се каже, че се изравнява с европейските непълни гимназии и е на път да се превърне в пълна гимназия. За училищата годишно се харчат по 80 000 гроша, събирани от трите църкви и еснафите[26], извън помощта на отделните граждани. Що се отнася до просветата на мюсюлманското население, макар освен медресетата да се открива светско училище - руждие, тя е на много по-ниско равнище.

Както другаде, и тук се появяват различни обществени начинания: библиотека към училището, прераснала през 1860 г. в Българско благодетелно читалище, Женско дружество „Майчина длъжност" през 1871 г., ученическо дружество „Учтивост" през 1872 г. През 1860 г. е първото частно театрално представление - комедията „Михал", а през 1870 г. първото обществено. По това време - 1872 г. - се появяват още първият ръкописен вестник „Светлина" - печатница липсва.

Здравеопазването, макар и по-добро в сравнение с много други селища, значително изостава от европейското. Още през 20-те години се появява първата по-модерна аптека, ръководена от италианец. През 50-те години се появяват дипломирани лекари, отначало чужденци. През 70-те години лекарите са няколко, единият от които изпълнява служебни функции. Въвежда се ваксиниране. Към затвора има няколко легла за болни войници и заптиета, но фактически болница в града няма.

В политическо отношение значителни традиции има хайдушкото движение. Причините за неговото почти постоянно присъствие - изключение има в периода след изселването и по време на комитетите 1869-1873 г. - са няколко. В Сливенския край ярко се чувстват противоречията между напредващата икономика, изискваща по-голяма сигурност и изостаналите отношения, особено по селата с господството на султаните - Гераи, насилия и неправди на администрация и съдебна власт. Не са без значение удобните за действия места в близост до града и виждаме, че тук действат хайдути от други краища. Характерно за сливенското хайдутство е неговото по-ранно политическо избистряне. Не е случайно явлението, че хайдушкото движение се засилва по време на безредици и войни, когато нуждата от закрила е най-голяма: в края на XVIII и началото на XIX век, когато е неговият разцвет, около Заверата и Кримската война. Последните му представители Стоян Папазов, Панайот Хитов, Хаджи Димитър, Стоил войвода и други се включват в националноосвободителните борби.

В Сливен проявите на националноосвободителните борби не са редки. Известни форми на организирано начало има още към 1828 г. с Тайното братство на Селимински. През 60-те години не можем да не видим наличието на революционна група. Още след първото посещение на Левски през януари 1869 г. той има свои привърженици. По-сетне, вероятно през декември 1870 г., времето, когато Левски разработва „Наредата", революционната група прераства в действителен и деен революционен комитет, с ясно изградена организационна структура, каквато влагаме в понятието комитет[27].

В Сливен обаче редица обстоятелства пречат за по-широко разгръщане на националноосвободителните борби. За това влияе наличието на значителен административен и полицейски апарат - през 1851 г. има 21 конни и 41 пеши заптиета, след това увеличени - военен гарнизон от около един табур (батальон), който периодически се подсилва с алай (полк), както и въоръженото мюсюлманско население. Поради това, въпреки че има намерения и планове за въстание в града, в края на краищата се стига само до брожение или излизане на малки чети. Такива действия има през 1821, 1829-1830, 1862, 1867, 1868, 1875, 1876 г.[28]

В замяна на това, че в града е почти невъзможно да се вдигне въстание - такова не ми е известно в нито един подобен град - значително е участието в революционните движения извън града: Заверата, Браилските бунтове, Кримската война, Легиите, Сръбско-турската война и др. Може да се каже, че почти няма чета, в която да не участва някой, или по-често няколко сливенци. Родените в Сливен опълченци са 71, от които 60 в т.нар. Първо опълчение, най-много от селищата незаети до края на 1877 г. от руските войски, извън многобройните участници, сега вече и от селата в доброволческата чета на Панайот Хитов[29].

Какви са общите резултати? Нека оставим чужденците да оценят.

Феликс Каниц, 1872 г.: „В българските кръгове Сливен се ползува с известна прочутост. Вън от живописното си положение от своето черно огнено вино, което се хвали като най-добро между Черно море и Дунав, той играеше в последната епоха една видна роля във възраждането на българите и беше родно място на интелигентни, енергични мъже. А в последните десетилетия даваше импулса, макар и напразно, на честите народни движения срещу турското владичество[30].

Макгахан, 1876 г.: "Мога да засвидетелствувам, че Сливен е един от най-приятните, хубави и чисти градове, които до сега съм виждал... Мисля, че българският град Сливен в педагогическо отношение, както и във всяко друго, може да се сравни с подобните градове във Франция и Англия“[31].

---

1. Тук материалът е даден обобщено. Подробности за развитието на града през този период в капиталния труд на д-р С. Табаков „Опит за история на град Сливен“, т. I, С., 1911, т. II, С., 1924, т. III, С., 1929, Второ издание на т. I, С., 1968. Някои от данните в него са остарели; 2. **Табаков, С.**, т. I, с. 246-272, 300-321 от II изд. Кратки по-нови обобщени данни - **Дечев, В.**, Махалите на Сливен, Известия на музеите в Югоизточна България, т. VIII, Пловдив, 1955, с. 107-108; 3. Това ясно личи от съпоставката на османските документи от XVII в., Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, Ориенталски отдел, ф. 138, 6/15, а.е. 65, 70, с тези от XIX в. - Табаков, II, с. 582; 4. Данните за населението до голямото изселване варират от 4243 дома с 20 000 - Енехолм, Г., Бележки върху градовете оттатък Балкана. Архив за поселищни проучвания, I, 1, с. 126 - до 5000 къщи и 25 000 население - Лиивс, Кепел; **Михов, Н.**, Населението на Турция и България от XVIII и XIX в. Сборник БАН, кн. IV, С., 1935, с. 212; 5. Напр. Енехолм изчислява българските домове на 1027, а турските на 2150 - цит. съч. Йохмус през 1854 - 1000 турски и 950 български - Сборник БАН, т. IV, с. 171; Поайе, 1859 - 1600 български и 2000 мюсюлмански; **Табаков, С.**, II, с. 583; **Каниц, Ф.**, 1872 по равно български и турски, с близо 22 000 население. В. Република, I, бр. 19, 19 юли 1901; 6. Тези данни считам за сравнително най-точни. Направени са след продължително проучване на махалите в Сливен и имотите в тях. До освобождението махалите са строго определени по религиозно-народностен принцип. Населението е изчислено при норма 5 души на един жилищен имот, което е дори занижен критерий. Вж. **Дечев, В.**, Махалите на Сливен, с. 109-113; 7. Повече за архитектурата на Сливен вж. **Ангелова, Р.**, Сливен и неговата архитектура през Възраждането, С., 1969; 8. Исторически музей Сливен, отдел Нова история, инв. № 725В; 9. Напр. Василаки Попович е живял на „Хаврика джаде“ № 59, Иванчо Панайотов на ул. „Панайот“ № 12; 10. **Енехолм**, Цит. съч., с. 128; 11. НБКМ, Ориент. отдел, Сл., 9/13. Опис за наложени такси за м. ноември 1835 г. Турско салнаме за 1294 г. Пак там, инв. № 248; 12. **Тодоров, Н.**, Руски документи за демографското състояние на част от Източна България през 30-те години на XIX век. ИДА, 13, 1967, с. 186; 13. НБКМ, Ориент. отдел, ф. 138, а.е. 75; 14. Водениците, както тепавиците и дараците са уточнени по собственици и място. **Харалампов, Х.**, Вадите, тепавите, барите и водениците в Сливен, Сливен, 1994. Там са дадени само водениците в града и в непосредствена близост до него; 15. За голямото значение на църквите в Сливен, предвид малкото храмове по селата, говори обстоятелството, че по настояване на селяните през 1883 г. пазарният ден се променя от понеделник на събота, за да могат да се черкуват. ДА-Сливен, ф. 46$^к$, оп. 1, а.е. 4, л. 15; 16. Македония, II, 35, 7 юли 1868. Дописка „Сливенско окружие“; 17. Най-рано за Сливенски санджак се споменава през 1792 г. Опис на тимарски регистри, С., 1970, с. 71; 18. Картата, предявена на Цариградската конференция 1876 г. **Юркевич, Н.**, Двадцатипятилетние итоги княжества Болгарии, т. I, ч. I, С., 1904, прил. между с. 18 и 19. Броят на селищата от Сб. БАН, IV, с. 370. Там цифрите са близки до тези от картата; 19. На 4 септ. 1870 г. се взема решение за „осредоточаването на сичкити градища и села, които (са) под

Сливенскиа санджак да бъдат по Сливнянската община". Юбилейна книга на катедралний храм Св. Димитър в гр. Сливен, С., 1931, с. 51; 20. Пак там, с. 51-76. Юбилейна книга на храм „Св. Никола", Сливен, 1934, с. 39; 21. ИМ-Сливен, отд. Нова история, инв. № 201В; 22. Броят и мястото на светогорските метоси са уточнени от Ат. Николов. Пак там, ВА 107, а.е. 2, л. 25-26; 23. Библиотека д-р Иван Селимински, кн. IX, С., 1928, с. 47; 24. НБКМ, БИА, IIА-8469; 25. Цариградски вестник, XI, бр. 15, 8 април 1861; 26. ИМ-Сливен, отд. Нова история, инв. № 228В; 27. Исторически преглед, 1987, кн. 7, с. 90-97. Дечев, В., Етапите в изграждането и структурата на революционната организация в Сливен; 28. Напр. за действията през 1876 г. **Дечев, В.**, Плановете за въстание във Втори революционен окръг през 1876 г. ИМЮИБ, т. XIII, Пловдив, 1990, с. 91-102; 29. Освобождението на Сливенския край. Сборник от статии и материали, Сливен, 1987, с. 93-105; 30. Радикал, I, бр. 18, 17 юли 1901, Сливен; 31. **Делчев, Т.**, Януари Макгахан, С., 1977, с. 171.

# I. ИДЕИ И БОРБИ ЗА ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ

## ХАДЖИ ДИМИТЪР - СИМВОЛ НА ИДЕЯТА ЗА САМОЖЕРТВА В БЪЛГАРСКАТА НАЦИОНАЛНА РЕВОЛЮЦИЯ

**Константин Косев**

Дълголетният опит на балканските народи в борбата им против османотурските окупатори постепенно ги убеждава, че трудно могат сами да извоюват освобождението си със силата на оръжието в директен двубой с многократно превъзхождащите сили на противника. Макар да преживява ускорен процес на вътрешно разложение и упадък през XIX век, османската империя разполага с несравнимо по-голяма военна мощ и огромен полицейско репресивен апарат, за да смаже всяка въстаническа проява. Поради това подвластните народи, включително и българите, отправят взор към други европейски страни, воюващи срещу султана, с надежда за евентуална подкрепа. Най-напред подобни надежди се възлагат на Австрия, а по-късно на Русия.

От XVII век нататък Русия се откроява като най-активен противник на Османската империя. Родствената близост с руснаците по линия на общия славянски произход и източноправославната религия, както и успехите на руското оръжие в няколко последователни войни срещу Турция засилват вярата на българите, че Русия е единствената сила, която може реално да им помогне.

Напористата руска експанзия срещу Османската империя обаче неизбежно поражда съперничество и противодействие от страна на такива страни като Англия, Франция и Австрия, които също имат свои интереси на Балканите, поради което реагират остро срещу проникването на Русия в този регион. С оглед на такива съображения поменатите страни се обявяват за защита на Османската империя и статуквото в Европейския Югоизток. В такъв смисъл съответно се проявява тяхната враждебност спрямо местните националноосвободителни движения. Между Русия, от една страна и западните държави, от друга, се очертава едно непрестанно съперничество, което често пъти стига до остри конфликти и стълкновения. Така възниква заплетен възел от сложни противоречия, известен под името Източен въпрос, който присъства през целия XIX век като невралгичен проблем в европейските международни отношения. Ожесточената борба на международната арена за наследството на „болния човек“ край Босфора винаги рефлектира пряко върху балканските националноосвободителни движения. От това кои политически фактори и тенденции доминират в Източния въпрос зависи фактически дали освободителните движения ще бъдат в подем или застой. Това по-конкретно означава, че всяко освободително движение срещу Османската империя, за да се добере до успешна развръзка, неизбежно трябва да премине през безкрайните лабиринти на заплетения Източен въпрос.

До към средата на XIX век Русия има почти пълно надмощие в Източния въпрос. Ангажирани с редица свои вътрешни и други проблеми нейните западни съперници не могат ефикасно да ѝ се противопоставят. Това дава възможност на руските владетели без особени затруднения при всеки удобен повод да водят успешни войни срещу Османската империя, устремени към Черноморските проливи и техния хинтерланд Балканския полуостров. Настъпателната руска политика облекчава много националноосвободителните движения на сърбите и гърците. Техните въстания през първата половина на XIX век, макар и разгромени на бойното поле, са достатъчни като подходящ претекст за поредната руска военна експанзия. С решаващата военнополитическа подкрепа на Русия както сърбите, така и гърците постигат освобождението си. Одринският мирен договор от 1829 г. им осигурява възможност да създадат свои национални държави със статут на автономни княжества.

Българите обаче не могат да се възползват от победоносната руска военна кампания през 1828-1829 г., въпреки че войските на ген. Дибич действат на българска територия. През тези години българското националноосвободително движение е още недостатъчно изявен политически субект, за да предяви своите претенции. Българският въпрос изобщо не фигурира по това време като проблем за решаване в руските политически планове и намерения. Това ще стане едва по-късно, ала при неизмеримо по-трудни обстоятелства.

Коренно различна и далеч по-неблагоприятна е международната обстановка, при която протича и се осъществява нашето освободително движение. След злополучния крах на Русия в Кримската война през 1853-1856 г. новите руски управници, начело с цар Александър II, рязко се отклоняват от предишната агресивна настъпателна политика спрямо Османската империя и възприемат една много по-въздържана позиция. Русия престава да бъде хегемон в Източния въпрос, а това съответно означава, че този въпрос отпада от приоритетите на руската външнополитическа ориентация, придобивайки второстепенно значение. Главното внимание на Петербург през 60-те и 70-те години на XIX век се пренасочва към Средна Азия, Далечния Изток и Централна Европа. Разбира се, Русия не се отказва от своите амбиции за влияние на Балканите и за контрол върху проливите, но променя съществено своята тактика за постигането на тези цели. Военният вариант отпада от плановете ѝ поради очерталото се очевидно финансово-икономическо и военнополитическо превъзходство на нейните западни съперници, добили по това време пълно надмощие в Източния въпрос като гаранти на статуквото в Османската империя.

Осъзнало слабостта и изостаналостта на Русия, още от началото на своето управление новото правителство набелязва дългосрочна програма за цялостно реформиране на империята. Осъществяването на реформената програма налага вътрешно съсредоточение на усилията и изключвала нови военни ангажименти на Балканите. Постоянно измъчван от кошмара на Кримската катастрофа, Александър II се зарича никога да не воюва с Турция. А шефът на руското правителство княз А. М. Горчаков изработва нова тактическа формула за мирна експанзия на Балканите без рисковани военни действия. Замисълът на новата тактика се основава на презумпцията, че Русия, за разлика от своите западни съперници, има достатъчно солидни позиции в този регион, които може да укрепва и разширява чрез активизиране на културно-духовните канали за проникване и въздействие като се използват рационално възможностите на православието и общославянската идея. Така, според Горчаков, Русия ще получава с течение на времето много по-добри политически изгоди без рисковани военни сблъсъци и с далеч по-малко разходи на материални ресурси и политическа енергия.

В съответствие с тази концепция царското правителство възприема и безрезервно се приобщава към политиката на западните страни за замразяване на Източния въпрос с оглед да се гарантира статуквото в Османската империя. Това практически означава, че оттук нататък революционните брожения на Балканите стават за Петербург нежелателни и даже опасни. През тези години руското правителство не само не търси поводи за военна намеса, а точно обратното - прави всичко възможно, за да предотвратява радикалните прояви на местните освободителни движения. А всичко това се върши винаги съвместно и съгласувано с останалите страни-съпернички от т. нар. Общоевропейски „концерт" на силите.

Кримската война бележи повратен момент в хода на балканските освободителни движения. Времето на „лесните" и „безпроблемни" победоносни войни на Русия срещу Османската империя приключва. Новата политическа конфигурация на международната арена във връзка с Източния въпрос коренно се променя. Закъсняло в развитието си българското освободително движение фатално пропуска своя шанс и се озовава през 60-те и 70-те години в изключително утежнена ситуация. То се изправя фактически само срещу огромната Османска империя, зад която стоят нейните могъщи западни покровители, включително и Русия. Всичко това блокира делото на нашето освобождение като парализира до голяма степен политическата активност на българите и тяхната революционна енергия. Обстоятелствата са буквално драматични. Освободителната кауза изисква не просто рисковани, а самопожертвователни действия, за да се превъзмогне по някакъв начин настъпилата стагнация в Източния въпрос. Рискът в случая е недостатъчен, нужна е готовност за пълна саможертва. Ала подобно нещо, естествено, е невъзможно в масов мащаб. Както казва Захари Стоянов: „Не може да се иска и очаква от всички да бъдат непременно герои като братя Жекови". Не е лесно човек да прежали живота си в името на една безнадеждна кауза. Това е причината, поради която толкова трудно се отдава на лидерите от радикалното направление на освободителното движение по това време да масовизират борбата чрез революционна пропаганда. И все пак усилията им в това отношение не са напразни.

При създалите се обстоятелства идеята за саможертва добива дълбок смисъл със стратегическо значение. Тя се основава на презумпцията, че макар военната победа срещу превъзхождащите сили на противника да е невъзможна, то неравната битка, дори с цената на поражение, може да открие в определен подходящ момент съвсем реални възможности за евентуална благоприятна политическа развръзка на българското освободително дело. Оттук произтича острата належаща потребност от колкото може повече самоотвержени българи, готови съзнателно да изгорят в огъня на сраженията като изкупителна жертва в името на свободата. С една дума българската национална революция се нуждае от повече герои-мъченици. Ала такива герои не се раждат току-така от само себе си, те трябва да се създадат. Това е голямата задача, която си поставят лидерите от радикалното направление на движението. В това отношение Раковски постига първия успех - самоотверженият подвиг на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа през 1868 г. е до голяма степен негова заслуга. За пръв път една общобългарска бойна формация влиза в самопожертвователен двубой на живот и смърт с Османската империя. Драмата на тези доблестни мъже, поели съзнателно мъченическия кръст на саможертвата, е симптоматично явление. Тяхното безпрецедентно „безумие" подсказва и внушава на българите, че делото на освобождението изисква своя кървав данък. В този смисъл подвигът им мигновено се превръща в символ на една належаща политическа потребност. Не случайно тяхното „безумие" възпламенява с колосална мощ поетичното вдъхновение на Христо Ботев, за да го възпее така блестящо, а подир това да го импровизира по буквално същия начин.

Легендарният подвиг на Хаджидимитровци показва обаче, че саможертвата на 120 смелчаци е далеч недостатъчна. Освободителната кауза изисква много повече - стотици и хиляди като тях. Макар да предизвиква силно патриотично въодушевление в цялата страна, техният пример не може да спечели достатъчно последователи, за да се превърне в масово явление. Както показва опитът на Раковски за това са нужни подходяща организация и ефективна силно въздействаща пропаганда. В лицето на Васил Левски и Любен Каравелов българската национална революция скоро намира онези свои лидери, способни да откликнат на тази належаща потребност.

Изградената от Левски Вътрешна революционна организация става истинска школа за подбора, израстването и възпитанието на цяла армия от самоотвержени патриоти, изпълнени с воля и дързост за саможертва в името на свободата. Нелегалната организационна дейност на Апостола в страната щастливо се съчетава, улеснява и стимулира от огненото емоционално бунтовно слово на Л. Каравелов, проникнато от крилатия му девиз: „Свободата не ще Екзарх, иска Караджата!". Благодарение на обединените им целенасочени действия Левски и Каравелов успяват за сравнително кратко време да умножат неколкократно броя на българите в страната и сред емиграцията, готови да се жертват за делото. В дните на Априлското въстание числото на Хаджидимитровците се измерва с хиляди. Въпреки това Георги Бенковски изпитва съмнения дали техният брой ще е достатъчен с оглед на набелязаната стратегическа цел. Затова, когато настъпва екстремалната ситуация през пролетта на 1876 г., той прибягва до някои специални принудителни мерки, за да накара дори и онези, които все още не са дорасли за саможертва, да я сторят в името на общонационалните интереси. Такъв е смисълът на прилаганата от него тактика в хода на въстанието. Той увлича цялото население в огнената стихия на бунта, прави го съпричастно и по този начин отрязва всички мостове за евентуално отстъпление на колебливите елементи. Сурови и безпощадни са правилата на политическата борба, ала още по-безпощадни са те, когато става дума за свещена тотална война на живот и смърт за национално освобождение от вековната тирания!

Идеята за саможертва намира най-ярко проявление като осъзната политическа необходимост в мислите и поведението на поета-революционер Христо Ботев. Тази идея пронизва цялото му поетично творчество, за да стигне своя апогей в знаменитата балада „Хаджи Димитър". За него саможертвата на Хаджидимитровци е не само подвиг за възхищение и възхвала, а преди всичко и най-вече образец - стимул за лично поведение на всеки български патриот. В стихотворението си „Делба" Ботев е съвсем ясен:

*„Напред с чувства и мисли*
*последна делба да делим*
*да изпълним дума заветна -*
*на смърт, братя, на смърт да вървим!"*

Ала както всеки човек поетът-революционер си дава ясна сметка, че животът е драгоценно благо на природата и не е толкова лесно да се принесе във волна жертва дори в името на най-благородни идеали. Нужни са изключителни морални сили за подобно нещо. Затова той изпитва съвсем обясними чисто човешки опасения, дали когато дойде онзи страшен миг силите ще му стигнат, за да изпълни своя копнеж за лично жертвоприношение. Тези си душевни терзания Ботев вълнуващо споделя в известната му „Моята молитва" към Всевишния, към който отправя гореща молба:

*„Подкрепи и мен ръката,*
*та кога въстане роба*
*в редовете на борбата*
*да си найда и аз гроба!"*

За голямо удовлетворение на поета силите му в това отношение се оказват предостатъчни. В сюблимния момент, преди да стъпи на „Радецки" на път към кръста на Голгота, Ботев отправя към съратниците си своето прочуто завещание: „Работете, братя, работете! Сега е времето да покажем своите способности и своя патриотизъм. Бързайте да запишете имената си в историята на нашето освобождение. Аз съм весел и радостта ми няма граници, като си наумя, че „Моята молитва" се сбъдва!"

Ботевата гибел-саможертва е уникално явление, което едва ли има аналог в световната история. Просто е изумително как поетът-революционер сам подготвя най-старателно сценария на собствената си смърт, като още приживе я описва удивително точно. А по-забележително е прозрението му за политическия ефект от замислената драстична шокираща акция. Ефектът ѝ е наистина изключителен. Пикантната новина за „аферата Радецки" веднага заема подобаващо място в информационните съобщения на почти целия европейски печат. До края на м. юни 1876 г. от всички съобщения и коментарии за българското въстание близо две трети се отнасят за сензационния случай „Радецки" и гибелта на даровития български поет, станал жертва на султанското мракобесие някъде в Балкана, подобно на същински герой от антична трагедия.

Едва ли ще бъде преувеличено, ако се каже, че българският народ дължи освобождението си на дадените хиляди волни и неволни жертви през драматичните дни на въстанието от 1876 г. и след него. Очевидно това е неизбежният кървав данък, който плаща българският народ за свободата си. С цената на поражението и многочислените жертви в неравните битки българите печелят в края на краищата обявената война срещу Османската империя. В такъв именно смисъл идеята за саможертва напълно потвърждава своята политическа целесъобразност. Естествено, сама по себе си саможертвата, дори и в масов мащаб, не може да бъде гаранция за успеха на движението. Историята изобилства с примери, когато подобни масови жертвоприношения изобщо нямат реална политическа стойност. Дори в повечето случаи те се оказват безсмислени авантюри, които се превръщат в трагедии или добиват някакъв смисъл само като символ-стимулатор на по-нататъшните борби. Те обаче имат голям смисъл и се превръщат в мощен фактор, ако съвпадат по време или са предварително пресметнати и съобразени с нужния подходящ благоприятен политически момент с оглед на международната конюнктура.

Световният опит сочи, че до успешна развръзка стигат само онези националноосвободителни въстания, които се вписват по някакъв начин като важен елемент в сметките на такива достатъчно мощни двигателни сили в голямата политика, които са в състояние да осигурят политическите им цели. Точно такъв е случаят с нашето Априлско въстание. То щастливо улучва подходящия момент, когато германската дипломация и руските панславистки групировки упражняват силен натиск върху царското правителство, за да го насочат към война против Турция. Априлското въстание им предоставя великолепен аргумент в това отношение. Това благоприятно стечение на обстоятелствата многократно подсилва и умножава неговия политически ефект. Българската освободителна кауза намира на международната арена онази така нужна двигателна тяга, която я извежда до победен финал. Именно в такъв смисъл имаме достатъчно основания да смятаме, че саможертвата на Хаджидимитровци стои в основата на българското възкресение като държава от пепелищата на петвековното забвение.

# ПОП МИНЧО КЪНЧЕВ (1836-1904) - ДЕЕН УЧАСТНИК В ТРИЕДИННАТА НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНА БОРБА

**Кирила Възвъзова - Каратеодорова**

Избрах тази тема целенасочено, убедена, че се вписва в многообразната, глобална тематика на настоящата юбилейна научна конференция, обобщаваща трите главни компонента на националноосвободителното движение през Възраждането: за национална култура (с основно ядро просветата), за независима църква, за свободна държава, за които българите са се борили поетапно или синхронно. И не само, че поп Минчо е един от многохилядните типични представители на това триединение, но и заради факта, че в неговата всеизвестна „Видрица“[1] има многобройни (макар не винаги първоизворни) сведения, данни и податки както за неговия роден край (най-вече за Старозагорско и Хасковско), също за Сливен и Сливенско[2], неколкократно посещавани от него. Така че той и неговата творба несъмнено представляват особен интерес за местните изследователи и в трите упоменати аспекта.

Дългогодишната дейност на просветителя, духовника и националреволюционера Минчо Кънчев Стоянов[3] и неговият уникален по замисъл и осъществяване многожанров и многопластов ръкопис (несрещано дотогава явление във възрожденската ни книжнина) документират както неговото, така и на съвременниците му убеждение, че винаги (макар и в различни степени и етапи - преференциално или пък синхронно) борбата за свободата и националното достойнство на българския народ от всички краища на земите ни, впрегнати в двойния ярем - фанариотския и султанския - трябва да бъде всеобхватна, настъпателна и триединна, защото е борба за свобода: човешка, братска, народна. Впрочем такова е и нюансираното, но безкомпромисно убеждение и на четиримата велики идеолози-демократи на националната ни революция: Раковски, Каравелов, Левски и Ботйов[4], чийто съвременник и следовник е поп Минчо. Знайно е, че самият Апостол, увлякъл в националноосвободителната борба не само хиляди селяни, но не по-малко и учители, просветители, висши и нисши духовници - изобщо представители на възрожденската ни интелигенция, е преминал през трите ѝ етапа: монах, учител, революционер. Прераснал след това от ръководител и идеолог на тази борба от национален, в международен мащаб[5], посветил се до пълна себеотреченост на нея, преминал в дълбока нелегалност, той се отдава изцяло на политическата борба, което е напълно закономерно. Той не само насърчава, а и съзнателно избира за свои верни сратници и ръководители в частните български революционни комитети хиляди представители на бялото и черно духовенство, на челното просветителско ядро на тогавашната българска интелигенция. Защото именно те имали достъп във всеки български дом, ползували са се с известен авторитет не само сред своите, но и сред поробителите - фанариотските духовници и гъркомани (чиито последни представители действували по места дори и след учредяването на Българската екзархия) и турските власти. А Божият храм или пък „школото“ били удобно и наглед безобидно място за пропагандиране и провеждане на нелегални революционни задачи.

Ярък образ на подходящ низов трипосочен деец е дългогодишният просветител (учител, училищен надзорник, книжовник, фолклорист)[6] колоритният духовник, непоколебимият националреволюционер (преминал през ада на много затвори, достигнал като вечен заточеник в Диарбекир) поп Минчо: готов веднага да се противопостави на фанариотската „мегали идея" с думи и дела, а също така да захвърли расото и калимавката, за да се пребори със самозабравил се турски „пехливанин" или да запее революционна песен вместо църковен тропар. При това винаги „приплещил" под широкото попско расо пищов или сабя, не останали скрити от окото и на известния осъществител на „революционната" Великденска акция всеуважавания висш духовник Иларион Макариополски[7], предупредил деликатно „размирника" да внимава с думите: калимавката е моя! Поп Минчо явно бил неповторим в това отношение и използувал докрай тези свои „благоприятни възможности", когато трябвало да дава пример на малодушните, да привлича младите, да отстоява правата и достойнствата на българина. Безсъмнено затова съвременниците му и сратниците му, а най-вече неговите енориаши, го окачествявали с различни контрадикторни епитети: „необикновен Божи служител" (дори „светец"), „велик патриот", „луд", „смахнат поп"[8] и пр. Но са го уважавали, защото знаели, че при необходимост ще могат да разчитат на помощта и закрилата му: с думи, с дела, с кръста или с пищова...

Свободолюбивият дух и безграничната смелост на поп Минчо били преди всичко дълбоко закодирани в неговия родов корен, а след това доуякчени и подсилени от дългогодишното му участие в националноосвободителната борба (водена по убеждение и задължение от него на три фронта), както и от примера на ръководни дейци в тази борба. И най-вече от неговия кумир - Апостола на свободата - за чиято дейност и качества той отделя много място във „Видрица"-та, чиито идеали и завети се стреми да осъществи и след Освобождението, когато те се загърбват от мнозина, когато българските земи са разпокъсани поради интересите и под диктата на Великите сили, включително и на обожаваната от попа „освободителка" Русия. Затова се включва пряко или косвено в редица обединителни акции, в комитети и чети за тяхното осъществяване, възторжено приветства Съединението, а големият му син е войник по време на Сръбско-българската война, когото той устно и писмено наставлява да бъде достоен българин. Не остава обаче индиферентен и спрямо антирелигиозните пропагандни кампании на първите „социалистически дружинки" в родния му край: защото е убеден, че българската църква, народните традиции, възрожденските добродетели са поддържали живеца на нацията ни, че са били нейният верен щит и срещу мегаланската политика на фанариоти, и срещу безобразните изстъпления на азиатския деспотизъм[9].

Този борбен дух поп Минчо е наследил по майчина и особено по бащина линия: известен бил в родния му край „хайдушкия войвода Тодор" от с. Арабаджиево (дн. Коларово) - най-малкият брат на дядо му - действувал в края на XVIII и началото на XIX век; баща му Кънчо Стоянов също не бил чужд на триединната националноосвободителна борба; изявени родолюбци имало и в майчиния род от когото попът наследил и силното влечение към народните песни, музика и танци. И още нещо много важно трябва да се подчертае: ненавършил 6 години малкият Минчо - роден седмак - пожелал сам (за разлика от по-големия си брат) да стане ученик. Тази негова жажда към просветата и знанието, изявила се в началото на 40-те години на миналия век, не пресъхнала до края на живота му. Затова във „Видрица"-та той отделя особено място на просветното дело: от времето на „килийното училище" и първите му опити и успехи по пътя на новобългарското образование[10], до разрастването и укрепването му след Освобождението, когато авторът е натоварен с нелеката задача на училищен инспектор. Особен интерес в творбата му представляват неговите първи изяви на просветното поприще, свързани в първоначалното му учение в родното село Арабаджиево: той изрежда имената на първите си учители (между които е и „Николчо от Сливен") описва техните „преподавателски методи", невъзможните условия, при които децата учат (в изоставени помещения или в неугледните „дюкяни" на даскалите, упражняващи едновременно и някакъв занаят и пр.). Не пропуска да отбележи и следните важни моменти: узаконеното физическо наказание чрез прочутата „фаланга"; явните попълзновения на гърцизма, проникващи ежедневно в езика ни и учебната терминология; и пр. Затова още като ученик се обявява против „фалката" (фалангата); не забравя да увековечи имената на учителите, привикващи децата да заменят гръцките думи - или турските, с подходящи български (учител вместо даскал, училище вместо школо, урок вместо матема; и пр.), както и въведени от тях нови занимания (гимнастика, пение и др.) Но явно, че още от ученическите му години, продължили след това и в Стара Загора (където учението било далеч на по-високо ниво), той кроял вече планове, замислял идеи за реформиране просвещението на българските деца в съчетание с отпор срещу вредните чужди влияния. Този замисъл той започва да осъществява още по време на неговото учителстване в родното му село (1856-1862 г.), когато успява да склони съселяните си да бъдат построени ново училище и нов Божи храм, в които да звучат български слова и църковно славянско песнопение, да се чествуват народни празници - и на първо място деня на светите равноапостоли Кирил и Методий с традиционните нашенски хора, песни и обичаи. Тази линия за укрепването на българската просвета и култура той превежда не само в Арабаджиево, но и в другите села в своята енория, особено когато се запопил през 1862 г. в старопрестолния град Търново, тогава още под духовната власт на фанариотите. Във връзка с този нов момент от своята дейност и с посещението си на стародавната столица, поп Минчо не пропуска са осъди антибългарската политика на Цариградската патриаршия, нареждала на свои висши представители в нашите селища да унищожават или укриват стари писмени паметници - ръкописи и документи - доказващи съществуването на българското царство, на независима национална църква, на вековна култура. Свещеническият му сан не само не му попречил да следва своята просветна дейност, но „го задължил" да опознае добре водената дотогава пагубна прогръцка пропаганда, поради която мнозина свещеници, особено в по-затънтените селища, продължавали (въпреки нашумялата и налагаща се все повече като пример „Великденска акция" предвестила победния край на борбата за независима българска църква) да провеждат църковната служба на неразбираемия от народа ни гръцки език. Този парадокс продължавал да бъде поддържан от някои страхливи свещенослужители и след признаването на Екзархията. Срещу него естествено застанал бойкият поп Минчо и не се поколебал да се опълчи спрямо неговите „духовни братя", дори ако са приятели и особено - българи. Самият той давал насока в това отношение: „Софрониeто"[12] на „безподобния" Софроний Врачански (служил му в много отношения за пример) било винаги едно от подръчните негови помагала в Божия храм, а молитвите от требника си нерядко чел „по своему" (подобно на всеизвестния поп Грую). В своите духовни обязаности включвал и борбата с множеството предразсъдъци, вредни за здравето и духовния климат на народа. И най-вече срещу такива, свързани с многобройните текета, пръснати из нашите земи и за „техните светци-чудотворци", за които разни ходжи и дервиши разказвали „невероятни чудесии" и нерядко обирали наивните селяни, и най-често жените.

Естествено поп Минчо не остава настрана и от революционния кипеж, обхванал родния му край особено след обиколките на изпратените от Г. С. Раковски дейци[13] по тези краища, както и „раздвижването" сред поробените българи от преминалите през 1867-1868 г. български чети. Имената на техните войводи: Филип Тотю, Панайот Хитов, Хаджи Димитър и Стефан Караджа се предавали като молитвен шепот сред жадните за свобода българи. Пръв между първите сред тях бил именно поп Минчо, готов всеки миг да хвърли расото и да препаше пушката. Но този момент още не бил дошъл: нужна била дълга, добре организирана и дълбоко законспирирана подготовка, за да се осъществи едно всенародно въстание - „обща революция"[14]. В това го убедил напълно бившият му духовен събрат - Дякон Левски, посетил неколкократно родния край на поп Минчо. В неговото лице Левски намерил верен и много подходящ (поради духовния си сан) съидейник и съратник. При това покорен от личността на Апостола и готов да го следва до смъртта си. Затова поп Минчо, без да дезавоира обязаностите си на просветител (още повече, че бил председател на училищното настоятелство) и свещеник, които всъщност му служили за чудесно прикритие на новата опасна „служба", става един от водачите на революционното движение не само в своята, но и в съседните енории, като същевременно е и председател на частния революционен комитет в с. Арабаджиево.

Неповторими са страниците във „Видрица"-та, посветени на незабравимия Апостол и на близкото сътрудничество на поп Минчо с него[15]. В тях също така е отразено и триединението на нейния автор в служба на народното дело. Двамата ги сближавали не само идеите на бъдещата революция, опасните действия за нейното осъществяване, битността им на „духовни братя", а преклонението им към народния гений, отразен най-ярко в чудесните му песни, чиито прекрасни изпълнители били. Разбира се, тук не можем да се спрем на многото събития, случки и епизоди в съвместната им конспиративна дейност. Но не трябва да отминем един много важен факт: поп Минчо Кънчев е един от инициаторите и от преките участници в най-добре организираната и мащабна акция[16] (ръководена от Атанас Узунов) за освобождаването на Дякона, след осъждането му в София и при очакваното от всички негово изпращане в Цариград за потвърждаване на произнесената присъда. За нея авторът на „Видрица"-та отделя няколко прочувствени страници, наситени с решимост, надежда и болка. Решимостта лъха още от заглавието: „ЩЕ ОСВОБОДИМ ЛЕВСКИ". Следват подробности по организацията; сведения за участниците, за разпределение на задачите; за поетата отговорност. Определените дейци, най-верни съратници на Апостола и с доказан стаж в конспиративните революционни задачи - между 25-30 души - били готови на всякакви рискове и изненади, но непоколебими в решимостта си да го спасят. В този върховен момент на изпитание възможностите на човешката воля, на готовността за саможертва - за които не само им говорил многократно Левски, но е доказал на дело думите си - поп Минчо действително изявил жилавост и несломимост за извеждане докрай поетите ангажименти, качества придобити безсъмнено от неговото триединно дългогодишно участие в националноосвободителната борба. Наистина акцията не успява поради обективни причини: Левски не е отпратен към столицата на империята, а е обесен в София. Новината за станалото като електрически шок разкъсва от дъно душите на коравите и изпитани борци: едни онемяват - загубили ума и дума - други заплакват горчиво, неудържимо! Но именно безвъзвратната загуба на „неповторимия", „неоценимия", „незабравимия"[17] Дякон им вдъхва нови сили: начертаният от него път, делата и идеите, на които те всички повярвали, трябвало да бъде извървян докрай, макар че минавал през много голготи...

Последвалият (след несполучливия опит за премахването на гъркоманина Хаджи Ставри Примов) Хасковски процес[18], започнал през май на 1873 г. и продължил близо година, подложил на адски изпитания 22-та подсъдими, начело с Узунов. Те преминали през стъргата на турските зандани на Хасково, Пловдив, Одрин и Цариград, за да поемат пътя към вечното заточение. Естествено той минавал през почти всички градове и села, посещавани от тях за борбата в името на свободата. Поп Минчо (проявил достойнство и по време на процеса) обикновено предвождал осъдените и то с песен на уста, за да вдъхва вяра и надежда в заобикалящите ги разплакани изпращачи. Незабравими са няколкото реда във Видрица"-та за изпращането им от Одрин: „Накачиха ни на талигите. Станали сме всички като в един калъп: ръждиви, неопрани, неомити, с рохнати коси, скубани, недоскубани... Проточи се един керван заптии. Народ: един за подигравки[19], други за жалост... Провикнах се да пея: „... Прощавай, мамо, и сбогом, оставай и ти горо зелено..." Той не забравя и задълженията си на български духовник. Затова, когато „на 29 декември" в навечерието на новата 1874 г. ги завеждат на черква, в която „дохажда от Патриаршията един гръцки поп, та им служи по гръцки език" поп Минчо, следва от учителя Янко Кочев, пее „славословието на славянски". И показва на всички, че триединната борба продължава, за да бъде изпълнен заветът на Дякона: „свобода или смърт!"

Петгодишното заточение не убива виталността и борбения дух на поп Минчо, нито прекъсва връзките му с далечна̀та родина. Той откликва на всички съдбоносни събития[20] в нея: осведомяван непрекъснато по сигурен кореспондентски канал или чрез следената от него информация в някои вестници, до които можел да се добере благодарение на създадени здрави връзки с местни арменци, араби и други „идейни приятели". С получените добри новини поддържал бодростта и надеждата на останалите си другари. А когато някой от тях завършвал в далечната страна земния си път, не пропускал да изпълни задълженията си като български свещеник[21]. И за да убие бавния ход на времето и копнежа по родния край, не прекъснал нито за миг, въпреки невъзможните условия, книжовната си дейност: водил записки за замисления си голям труд, рисувал, опитомявал различни „гадинки", пеел с пълен глас народни песни, найчесто юнашки, които допадали най-вече на борбения му дух. Безчет били песните - народни и стари градски - които свещеникът знаел. Затова към него се обръщали всички, които се интересували от този непресъхващ извор на българския песенен гений. В това ни уверяват и сведения от писма на Ат. Узунов (отлъчен от своите другари и пратен като каторжник в рудниците на Аргана-Мадени) до неговите състрадалцидиарбекирци (с които поддържал редовна кореспондентска връзка). Самият Узунов - макар че се намирал „в ада", окован при това в „букаи" и с „пранга на шията" - също не се отказал от книжовни занимания. Именно във връзка с тях той двукратно настоява: поп Минчо да му изпрати текстове на „юнашки, момински" и други народни песни, които му са крайно необходими. Следователно авторът на Видрица"-та явно бил признат от своите съвременници за много добър познавач на песенното народно творчество. Този факт би трябвало добре да помнят и съвременните фолклористи. Безсъмнено свещеникът пратил исканите песни, тъй като в подготвената за печат и обнародвана през 1876 г. в Букурещ драма от Ат. Узунов „ЦВЯТКО ВОЙВОДА" има подобни текстове[22].

Завърнал се след петгодишното си заточение в родното си село, посрещнат с всенародни почести в него и в Стара Загора, поп Минчо Кънчев започнал със същата енергия да служи на народа си едновременно на три фронта[23]: просветител, свещеник, радетел за Обединена България.

---

1. Чиято първа част е издадена през 1983 г. от издателство „Български писател", Поп Минчо Кънчев. Видрица. Спомени, записки, кореспонденция. Дял първи: От прародителите и техните хайдушки подвизи до освобождението на България от османско иго и завръщането на поп Минчо от Диарбекир в родното му село Арабаджиево (от началото на XVIII век до 18 май 1878 г.). Ръкописа проучили и подготвили: ст.н.с. **Кирила Възвъзова-Каратеодорова, Тихомир Тихов**, С., БП, 1983, 727 с. (2 фототипно изд. 1985). Разделянето на две части (две книги) бе наложено от преголемия обем на оригинала (запазен в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" - НБКМ-БИА, ф.382), наброяващ над 2000 писани стр. на голям формат. Втората част, оформена като кн. II, обхващаща времето от завръщането на автора

от заточение почти до смъртта му, подготвена за печат (но с големи съкращения, поради съществуващата хартиена криза) от **К. Възвъзова, М. Кондова, Т. Тихов** (под ред. на К. Възвъзова) е предадена на същото издателство през юни 1993 г., за да бъде отпечатана до края на годината, същата е набрана и коригирана, но почти три години не излиза от печат, въпреки многократните уверения за „нейното предстоящо отпечатване“, каквото получих и във връзка с моето запитване по повод юбилейната научна конференция в Сливен, където исках да занеса няколко екземпляра от втората книга.; 2. Сведения се намират както в първата, така и във втората част; 3. За когото подготвих биографичен очерк (около 50 маш. стр.) въз основа на първата част на „Видрица“-та (когато още не бе издадена), за да бъде обнародван в запланувания от Българската патриаршия юбилеен сборник във връзка с честването на 1300-та годишнина от основаването на България. Написах го по настояване на колегите З. Маркова и Т. Коев. Сборникът не излезе; Синодалното издателство не може да отговори къде е ръкописът, тъй като настоявам да върнат очерка, за да остане в архива ми, понеже не съм запазила втори екземпляр; 4. Готов да издаде под своя редакция друг, много по-кратък ръкопис на поп Минчо, озаглавен „Изгубений старец...“ - срав. **К. Възвъзова-Каратеодорова**. Към историята на българската възрожденска книжнина. (Неосъществен редакторски замисъл на Хр. Ботев; неизвестен превод на Ат. Узунов). В: Изв. на НБКМ, т. XIV (XX), С., 1976, с. 269-285; 5. Опитът на българските националреволюционери бил споделен с борещите се за независимост арменски дейци по време на заточението на поп Минчо и другарите му в Диарбекир - вж. **Възвъзова-Каратеодорова К.** Армяно-болгарские связи 70-х годов XIX века по данным одной болгарско рукописи. В: Историко-филологический журнал 1984, № 1(104) - Академий наук Армянской ССР, Ереван, с. 143-151; 6. Подготвям обширна студия под работното заглавие „Видрица“-та на поп М. Кънчев - богат извор за българската фолклористика и етнография; 7. Срв. **Възвъзова-Каратеодорова К.** Митрополит Иларион Макариополски в спомените на своя съвременник свещеник Минчо Кънчев. В: Духовна култура, год. LXII, кн. 9, 1983, с. 13-21; 8. Тези и другите кратки цитати от „Видрица“-та не са определени с конкретна бележка за съответната страница, за да не набъбне коментара; 9. Чийто изстъпления били най-зверски при потушаване на българските въстания и най-вече след Априлската епопея. Срещу него се бори Левски и неговите съдейственици - срв.; Левски В. Документално наследство. Юбилейно издание. Подг. за печат: **Възвъзова-Каратеодорова К., Нонева З., Тилева В., Генчев Н. Ред. Възвъзова К. и Генчев Н.**, С., 1973, Вж. док. № 36 и др.; 10. Поп Минчо е роден година след основаването на Габровското светско училище - вж. История на образованието и педагогическата мисъл в България. Т.I.С., 1975; 11. „Видрица“-та съдържа многобройни сведения за дейността на автора като учител, председател на училищното настоятелство и училищен инспектор преди и след Освобождението, включително и за Сливенския край; 12. Вж. **Стоянов М.**, Българска възрожденска книжнина 1805-1878, Под ред. на Ал. К. Бурмов, Т.I.С., 1957, с. 337, № 7186; 13. За чиято дейност има богата документация в архива на Г. С. Раковски, запазен в НБКМ-БИЯ, ф.1 (ГСР) - срв. Обзор на архивните фондове, кн. I. Съст.: **К. Възвъзова** и др. Под ред. на **К. Василев и К. Възвъзова-Каратеодорова**. С., 1663, с. 11-18. Вж. и Архив на Г. С. Раковски. Т.I. Съст. и подготвил за печат **Г. Димов**. Под ред. на **М. Арнаудов** и др. С., 1952, т. II С обяснителни бележки и под ред. на Н. Трайков, С., 1957; и др.; 14. Така е формулирана крайната цел на националноосвободителната борба в известната „Нареда“ - срв. тук бел. 9, където е цитиран номерът на док. в изданието; 15. Отразено подробно в първата част на „Видрица“ и с упоменавания във втората; 16. Опровергаваща писанията на някои публицисти, че никой не е направил опит да освободи Апостола. Известно е и намерението на Н. Геров за дипломатическата намеса, възпрян обаче от Н. П. Игнатиев); дейци от Северна България също са замисляли подобна акция; 17. Това са част от употребяваните епитети за качествата на Левски, срещани главно във „Видрица“. Те са далеч по-многобройни, няколко десетки, в писма на негови съвременници и техните спомени; 18. Вж. Протоколи от съдебния процес срещу Атанас Узунов и другите подсъдими по Хасковското покушение през 1873 г. Превели от османотурски: **Стефан Андреев** и др. Под ред. на **К. Възвъзова-Каратеодорова**, С., 1975, с. 201+факсимилета; 19. Авторът има предвид доведените „за сеир“ турци и цигани. Пунктирът от три къси тирета в цитатите е употребен за отбелязването на пропуснат текст, тъй като многоточието е правописен елемент; 20. Например: въстанието от септември 1875 г., Априлската епопея и др.; 21. Като не забравя да изпълни всички обряди и обичаи, приети за починали християни, спазвани в Старозагорския край: жито, хляб „по нашенски“, тъй като в далечния Диарбекир „не носят нищо за ядене и пиене на гробищата“ - бележи в писмо до баща си поп Минчо, осведомявайки го за смъртта и погребението на поп Еню Попдимитров - вж. „Видрица“, д. I; 22. Вж. **Възвъзова-Каратеодорова К.** Атанас Узунов - на Левски верен помощник, С., 1994, с. 209; 23. Сведенията за следосвобожденската дейност на поп М. Кънчев са отразени в кн. II на „Видрица“, която се надявам да бъде в ръцете на читателите през август на настоящата 1996 г., когато се навършват 160 г. от рождението на автора.

# СЛИВЕНЦИ В ЛЕГАЛНОПОЛИТИЧЕСКИТЕ БОРБИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Огняна Маждракова - Чавдарова**

Името на Сливен и славата на сливенци в родната история до неотдавна се свързваше предимно с национално-революционните борби. Причината бе нарушения баланс между приоритетните за изследователите проблеми на възрожденската епоха. За широката общественост Сливен бе утвърден преди всичко като градът на стоте войводи. Макар още д-р Симеон Табаков да доказа и подчерта, че през Възраждането Сливен е не само „войводоливница" и „хайдутоливница", а и просперираща стопанско средище и важен център на българския духовно-културен и обществен живот[1]. Днес може да добавим - Сливен тогава е едно от българските селища, в чието развитие съзираме единството и взаимодействието на възрожденските процеси, които изкристализират в характерното за епохата обществено обновление.

В основата на подема и променящата се обществена атмосфера са легалнополитическите борби на нацията. Участието на сливенци в тях не е било обект на специално проучване, при все че главните моменти и по-изявените местни родолюбци, свързани с църковно-националното движение, са сравнително добре познати. Тук правя опит да спра вниманието на тях от друг ракурс, като отгранича някои легални прояви на сливенци, тясно преплетени с църковния конфликт, но фактически насочени и срещу светската власт, които говорят за осъзнаване на необходимостта да се подкрепи мирния натиск на нацията за защита на гражданските права. Зад някои колективни изложения и постъпки прозира по-далечното намерение да се изтръгнат определени придобивки от османското правителство, които да доведат до по-ограничена или по-широка автономия на българите. Задачата си ограничавам върху проявите на сливенци в контекста на събитията в българските земи и в имперската столица, макар да е достоен за отбелязване и приноса на някои емигранти сливенци, участвували в защитата на непосредствените интереси на преселилите се в различни страни сънародници, грижите им за отстояване на народностната идентичност, легалните им условия за автономни права.

Достатъчно красноречив е примерът с неуморната обществена дейност на д-р Иван Селимински. Забележителният сливенски деец освен че на практика защитава правата на преселниците българи на румънска земя има и свой принос в изработването и пропагандирането на легалната национална програма. В неговото идейно наследство немалко съвременници намират отправна точка и импулси за организиране на целенасочен мирен натиск за реално подобряване на политическия статут на българския народ. Впечатляващото дело на д-р Селимински заслужава отделно проучване в набелязаната насока, но тази задача надхвърля нашата тема, която съсредоточава вниманието върху проявите вътре в страната.

Сложни са обстоятелствата, при които се подема легалнополитическата борба на българския народ. Той има нерадостната съдба да остава в рамките на Османската империя и през третата четвърт на XIX век, когато повечето съседни балкански народи са се откъснали от нейното владичество и се стремят да отхвърлят напълно нейния сюзеренитет. Още по-тежка изглежда участта на българите на фона на просперирващите страни в Централна Европа, които усъвършенствуват своите управленски структури и социално устройство, а в умовете все по-силно властвуват идеите за свобода и равнопоставеност на народите и гражданите, за законовата държава и суверенитет на народа, лозунгите против националния гнет и безправие, против съсловните привилегии и т.н.

В същото време епохата на Танзимата малко променя гражданско-правното положение на българите, както и общо на немюсюлманите поданици на султана. То продължава да е в зависимост от трудно поддаващата се на преобразования османска държавно-политическа система и от съпротивата на консервативно настроените кръгове от османското общество, които се придържат към традициите и се противопоставят всячески на реформи в полза на християните и най-вече на признаването на равните им права пред закона. Все пак оповестяването на Гюлханския Хатишериф през 1839 г., много от постановленията, които са повлияни от западноевропейската правна система, създава нужните законови предпоставки за легалнополитически постъпки на султанските поданици, въпреки че и тогава възможностите за такива действия са твърде ограничени, особено когато противниците на реформите вземат връх в управлението[2]. Както сполучливо преценява един виден турски изследовател на процеса на европеизиране на Османската империя, декларирането на реформи по начало не обявява „нови права" на поданиците, а „нови разрешения", т.е. само допуска законна възможност за осъществяване на провъзгласените права[3]. Именно за реализиране на тези нови разрешения и права повежда борба с мирни средства българският народ. За нея използувам тук термина „легалнополитическа борба", който е по-широк от понятието „църковно-национално движение" и по-пълно отговаря на спектъра от разнообразни мирни действия и прояви на нацията, ангажирали през 50-те - 70-те години на XIX век значителна обществена енергия[4].

Предприетите от българската страна съгласувани на национално равнище постъпки пред Високата порта в защита на едно или друго право или на пакет от „правдини" се обосновават чрез шумно прокламираните равни „благодеяния" на султана към мюсюлмани и немюсюлмани. Изхождайки от реформените фермани, повечето български дейци целят в крайна сметка радикално подобряване на крайно неблагоприятното гражданско положение на сънародниците. При съществуващите условия тяхната легалнополитическа борба естествено е далеч от европейските образци.

Самият статут на българския народ предопределя острието на легалнополитическата му борба да се насочи и то за продължително време срещу сраслата се с османската държавна структура Цариградска патриаршия. Защо става така? Първите десетилетия на XIX век донасят на българите тежки разочарования от изхода на руско-турските войни 1806-1812 г. и 1828-1829 г. Рухват илюзии и като последица от въоръженото участие на българите в тези войни и в освободителните движения на съседните народи. Въпреки жертвите, понесени от българите в борбите против османското владичество, мирните договори не предвиждат никакви придобивки за тях, не повлияват дори за официално признаване на етнополитическата им индивидуалност във вътрешнополитически план. Османските законодатели и администрация продължават да третират българските поданици като част от източноправославната вероизповедна общност „рум миллет", с върховен глава и единствено признат представител цариградския патриарх. От друга страна българското население в епархиите под неговото ведомство страда от непомерни църковни данъци и такси и от безчинията, вършени от фанариотските владици. Повечето от представителите на висшия клир междувременно са заразени от гръцката Мегали идея и стават проводници на националистичните аспирации на т.нар. гръкоотоманска буржоазия[5]. Всички тези обстоятелства обясняват подетото мирно настъпление на българите тъкмо срещу духовно-гражданското върховенство на Цариградската патриаршия.

Народните искания за родни архиереи, за черковнославянско богослужение прераства в атаки срещу намесата на фанариотите в училищното дело и в мирските работи. С течение на годините, в хода, под знамето и под прикритието на църковната борба са формулирани и предявени съществени национални искания, засягащи и светската власт и гражданското битие на българите: за промени в данъчната и съдебната система, за достъп до административни и държавни служби, за реална равнопоставеност независимо от вяра и народност; за действително провеждане на обещаните реформи в полза на християните; за премахване на злоупотребите и корупцията; обосновано е правото на българите на собствено национално правителство (орган) в столицата и пр. Във върховите моменти се издигат искания за български духовен и граждански началници, с подчинени от тях структури и за административна автономия[6].

Изтръгнатите придобивки от централната власт до края на 60-те години обаче са скромни: издействувано е разрешение и започва издаването на периодични органи на български език в имперската столица, а сетне и във вилаетските центрове Русе и Одрин; получена е отделна квота за български младежи, които да могат да следват в по-високи училища в империята, като Военномедицинското училище в Цариград; укрепва автономията на занаятчийските организации (еснафи) като постепенно повечето от еснафите с преобладаващ български състав се отделят и обособяват по народностен принцип; разширяват се някои функции на българските общини, които увеличават възможностите им да подпомагат културно-просветното развитие на сънародниците; родният език се налага като език на богослужението и език на преподаването в училищата и т.н.[7]

Първите опити за поставяне по легитимен път на общи народни искания пред централното правителство и за обединяване на усилията на сънародниците в тази посока вече не на локално, а на национално равнище, са свързани с имената на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. И се отнасят към средата на 40-те години на XIX век.

Сливен излъчва сподвижници на Неофит Бозвели още в самото начало на организираната от него легална акция в защита на правата на българите, за изтръгване на опеката на фанариотското духовенство. Градът е сред селищата, с които Бозвели поддържа писмовна връзка, наред със Свищов, Търново, Карлово, Самоков и пр. Енергичният котленец пише на доверени родолюбци и пояснява, че реформената програма на правителството открива известни възможности да се защитят „праведните“ искания на народа. „Не пропущайте благодарованое време“ - пише той, настоявайки българите в провинцията да подберат и изпратят в столицата подходящи депутати, милеещи за интересите на „болгарското общество“[8]. Идеята на Бозвели е да се използува на всяка цена свиканото през 1845 г. по заповед на правителството събрание на висши сановници и представители на провинцията, избрани от християнското и мюсюлманското население[9].

В преписката на Неофит Бозвели от 1844-1845 г. откриваме името на един от неговите довереници в Сливен К. Хаджимихалев, на когото той се уповава. От запазените две писма на Бозвели до този почти непознат родолюбец узнаваме, че през пролетта на 1845 г. установилият се в столицата духовник насърчава сливенци да залягат за „общонародна полза“ и за избавление от „пагубното грекоманство“. Нещо повече Бозвели призовава да се изпрати общо изложение с народните искания. Забавянето на документа го кара да се обърне отново към кореспондента си К. Хаджимихалев и да настоява, пишейки че „ожидава“ отговора „като ожеднел елен бистротечна вода“[10]. Не е трудно да разгадаем причината за нетърпението на Бозвели. Намерението му ще да е било да се вземе „пълномощно решение“ като се обсъди чаканото от Сливен изложение, наред с това от Свищов и други градове и се изработи обща позиция и програма от пристигналите в столицата делегати сънародници. Доловил вярно тежненията на народа бележитият котленец формулира и първите общи искания: за архиереи „природни българи"; за 4 български „ефори" или „векили" - фактически постоянни представители на своя народ при Високата порта, които да поддържат пряка връзка със светската власт, без посредничеството на Патриаршията; да се разреши построяването на българско училище и храм за нуждите на многохилядната колония от сънародници в Цариград. За съжаление не разполагаме с отговорите на К. Хаджимихалев, нито с потвърждение дали сливенци са откликнали и успели да изпратят колективно изложение в подкрепа на тази и следващите инициативи на Н. Бозвели и неговия сратник и следовник Иларион Макариополски.

По-многобройни, макар и фрагментарни, са сведенията за намиращите се в Цариград сливенци, оказали се в близкото обкръжение на ръководителите на легалната борба. Сред тях са: Илия Недялкович, Димитър Добрович, Иван Добровски, Стефан П. Стефанов, хаджи Мина Пашов и др. При различни години, за по-кратко или по-продължително време те са в редовете на църковно-народните дейци и улесняват организирането на различни легални акции. Между поддръжниците на Бозвели след връщането му от заточение, когато той заработва с Никола и Христо Тъпчилещови, Георги Золотович, Гаврил Моравенов и пр. е споменатият сливенски търговец Илия Недялкович.

В документите по-добре е отразена активността на сподвижника на легалнополитическата борба Димитър Добрович - главна фигура в клона на търговската фирма „Братя Добрович" в Цариград. Името му съзираме сред основателите на Цариградската българска община, узаконена през 1849 г. и впоследствие координираща до голяма степен народните усилия за общи действия за еманципиране на Патриаршията и издействуване на реални граждански права. Димитър има заслуги и като дългогодишен епитроп на първата българска църква „Св. Стефан" и като член на Настоятелството за съзиждане на нова нейна сграда, а по-късно е избран в Смесения съвет[11]. Авторитетен и енергичен родолюбец, този сливенец е горещ поддръжник на радикалните действия за премахване на духовния гнет на фанариотите. Не случайно той е сред видните цариградски българи, които писмено изразяват подкрепата на цялата колония за смелия акт на Иларион Макариополски по време на Великденската служба, когато той като епископ по искане на народа се обявява за самостоятелен духовен глава на българите. Подписът на Д. Добрович стои под обръщението от 21 април 1860 г., удостоверяващо тази народна подкрепа, наред с подписите на Н. Е. Сапунов, Н. и Хр. Тъпчилещови, Стоян Джейков, К. Славчевич, Хр. Арнаудов, Д. Н. Бракалов и др.[12] Два месеца по-късно Д. Добрович е отново сред най-авторитетните лица, подписали специално пълномощно от 9 юни 1860 година, с което двамата висши български духовници Иларион и Авксентий се натоварват да съставят комисия за ръководене на църковната борба[13].

Има основания да смятаме, че позицията на Д. Добрович в поредицата легални действия, е повлияна от вижданията на Г. С. Раковски, тъй като от февруари 1861 г. Димитър е главен настоятел на в. „Дунавски лебед" в Цариград, а още преди това подпомага Раковски. Чрез фирмата на братя Добрович „Дунавски лебед" се разпространява в много градове на страната и вън от нея: Плевен, Шумен, Сливен, Варна, Мачин, Стара Загора, Тулча, Севлиево, Търново, Казанлък, Одрин, Смирна, Атина, Париж[14]. Ако се съди от преписката на Д. Добрович с Раковски, сливенският търговец макар намирайки се в столицата, е имал възможност да следи обществените прояви в родния град и в други български селища и е улеснявал насърчаването на сънародниците с активно гражданско поведение[15].

Полза на легалнополитическото движение години наред принася и споменатият Стефан П. Стефанов - отначало като писар в търговската къща на Тъпчилещови. Тогава кантората на Хр. Тъпчилещов служела за канцелария на народните пълномощници, стекли се от различни краища на родината. Там се подготвяли някои документи, предназначени за вишните органи на администрацията и се водела преписка със съмишленици в провинцията. Мнозина от пратениците, пристигащи по народните дела в столицата, търсели съветите на опитния радетел Хр. Тъпчилещов[16]. Веднъж приобщен към средите на легалнополитическите дейци Ст. Стефанов остава верен на избрания път. И в началото на 70-те години сам вече е избран за представител на Бургас в Народно-църковния събор, заел се с изработване устава на Българската екзархия[17].

Своето място в легалния натиск за подобряване статута на нацията има и политическата маневра с унията, в която временно участвуват неколцина видни сливенци, между които изпъкват хаджи Мина Пашов и д-р Георги Миркович[18]. Хаджи Мина Пашов отначало подкрепя живо движението, начело с Иларион Макариополски, но сетне се присъединява към униатите, убеден, че този ход е тактически и ще приближи не само решаването на църковния въпрос, но и деня за устройване на самостоятелно административно управление и отделяне на българите от „рум миллет". Такива съображения ще да са подтикнали и д-р Миркович и други сливенци да се обявят за привърженици на унията с римския папа. Поради редица сложни обстоятелства униатското движение действително довежда до сериозна отстъпка на Високата порта и учредяване на самостойна българска униатска община, със съответните правомощия, зачитани и признати официално от светската власт още в 1861 г. Единството на народа ни обаче е сериозна застрашено от религиозно разцепление и мнозинството от водачите на легалнополитическото движение отхвърлят пътя на унията като твърде рискован компромис.

Особени заслуги в легалнополитическата сфера има бележитият сливенец Иван Добровски. Посветеният нему специален доклад на конференцията ще даде по-пълна представа за неговите идеи[19]. Затова тук само ще очертая мястото му с оглед проучваната тема. Преди всичко трябва да се имат предвид проявите му като един от дейните, високообразовани, подготвени за мисията си представители, избрани от сънародниците и решаващи въпросите на народния събор в Цариград през май-юни 1861 г. Този събор проф. П. Ников с основание нарича „негласен български парламент". Още преди да изпъкне в предната фаланга на църковно-народните дейци Добровски се проявява като амбициозен общественик, имащ самочувствието, а и достойнствата на народен пълномощник, който обосновава стремежите и желанията на сънародниците и пред външния свят. За това говори мисията му в Русия и официалните му постъпки пред управляващите среди в Петербург през 1852-1853 г.[20] Ако се съди по връчените меморандуми неговият идеал е политическа автономия на България, подобна на тази на Дунавските княжества и Сърбия, като за осъществяването му авторът възлага надежди на Русия. След Кримската война погледът му се насочва към алтернативата на легалнополитическата борба.

Ив. Добровски се оказва във водовъртежа на събитията в родината през 1861 г., когато българската община в Цариград и групираните около нея представители, изпратени от общините на по-главните градове в България предприемат решителни стъпки пред правителството за узаконяване отделянето на българските епархии от ведомството на Цариградската патриаршия. Както съобщава правителственият официоз в. „Журнал дьо Константинопол" в края на март в столицата първи пристигат български депутати от Сливен, Казанлък и Охрид. Към тях впоследствие се присъединяват пълномощници на населението в София, Враца, Търново, Свищов, Ловеч, Шумен, Стара Загора, Добрич, Русе, Варна, Кюстендил, Плевен, Разград, Одрин, Струмица, Воден[21]. Общо се събират над 30 български представители. От колоните на в. „Дунавски лебед“ Г. Раковски приветствува това „народно посланичество“. „Никога - пише той - народът не е бил толкова верно представен в своите виждания, в стремежите си, в своето единство“[22].

Въодушевление несъмнено е водело и Иван Добровски в предприетото дело. В османската столица той бил в позната среда и твърде скоро заработва в тясно сътрудничество с главните църковно-народни дейци. На 22 май 1861 г. напр. той подписва, заедно с д-р Ст. Чомаков и Н. х. Бракалов едно писмо до Русенската община, с което се настоява час по-скоро представители на Русе и Разград да тръгнат за Цариград, за да подпишат подготвения вече мемоар по църковния въпрос до Високата порта. Основната цел била да се изработи единна платформа и помоли и убеди правителството да даде право на българите да си съставят „едно особито църковно управление“[23]. Ала, покрай искането за узаконяване на независимата българска църква, народните представители формулират и други, приемливи за изпълнителната власт искания, издържани в духа на Хатихумаюна. Движела ги мисълта българския народ да получи официално признание като самостоятелна етническа единица, под формата на отделна вероизповедна община (общност), която щяла да му обезпечи значителна административна автономия.

При активността на Добровски, най-вероятно той е участвувал в съставянето както на първия мемоар на представителите до великия везир М. Кбрѫзлѫ паша, така и на последвалия го по-умерен документ, известен под името „8-те точки“[24]. Съвременниците с право виждат във „8-те точки“ компромис пред твърдата неотстъпчива позиция на Патриаршията и това става повод за сериозна критика и упреци към народните представители. Основания да предположим участие на Добровски в съставянето на програмата „8-те точки“ ни дават неговите умерени либерални възгледи и опитът му в писмено излагане на идеи за бъдещото политическо организиране на България, опит придобит във връзка с мисията му в Русия няколко години по-рано. Показателна е и неговата реакция към острата критика на Г. Раковски, който от страниците на „Дунавски лебед“ отхвърлил новата програма, изработена от представителите като несъответствуваща на техния мандат[25].

Отначало Ив. Добровски възнегодувал срещу писаното във вестника по техен адрес. Но, както свидетелствува един съвременник, бързо вникнал в съображенията и опасенията на Раковски и пояснил, че „представителите силом не щели да наложат тая си постъпка на народа“, и че новите им по-умерени предложения към Патриаршията са само един тактически ход. Приемайки рационалните внушения на критиката Добровски дори обещал „сеща ще дадем протест на Портата, че народа от вън не се съгласява, но иска това кое е най-напред предложил...“[26]. С други думи, макар да държал на „8-те точки“, Добровски изявил готовност да се вслуша в становището на онези български дейци, които били за безкомпромисна линия спрямо Патриаршията. Всъщност програмата „8-те точки“ извеждала на преден план някои граждански въпроси ,важни с оглед евентуалната промяна в политико-правния статут на българския народ. Там напр. е формулирано искане за създаване на един чисто български орган, наречен Смесен съвет, с участието на равен брой духовници и миряни (по 6 лица). Този Смесен съвет следвало да урежда както религиозните, така и гражданските дела на българите, да разполага със свой печат, канцелария и да се ръководи от един свещеноначалник и един граждански началник[27]. Някои от заложените идеи напомнят за петицията до султана от 1856 г., пледираща за цялостна автономия. Ала тъкмо те неминуемо щели да смутят Високата порта и да забавят решаването на църковния въпрос. Необходима била гъвкавост в легалнополитическата борба и трезва реалистична преценка на всички обстоятелства и шансове за успех на една или друга акция. Може да предположим, че Ив. Добровски в 1861 г. е показал именно такива качества като народен представител на Сливен и околията.

Самият град Сливен през годините 1860-1861 - решаващи за изхода на мирното настъпление срещу Патриаршията, е едно от средищата на бурни обществени акции[28]. Поводът е актът на Иларион Макариополски за отхвърляне зависимостта от вселенския патриарх. Навред, където живеят българи, това събитие предизвиква одобрение и оживление, излели се в легални демонстрации и изпращане на колективни изложения до правителството. Нажежаването на обстановката в Сливен се усилва и поради възникналото раздвоение вследствие действията на привържениците на унията с католическата църква, които печелят известна почва в града. Самият факт, че уважаваните съграждани д-р Г. Миркович и х. Мина Пашов минават на страната на Драган Цанков смущава духовете. Ала основното ядро политически мислещи сливенци, обединени около общината и нейното настоятелство, не прекъсва да поддържа водачите на църковното движение и различни инициативи в защита на гражданските права на българския народ. Показателно е, че сливенци са сред първите, които в 1860 година отказват да вземат участие в избора на цариградския патриарх[29]. По този начин те изразяват недоволството си от налаганите от вселенската църква правила и по-специално от несъблюдаване на принципа за пропорционално представяне на българския народ, съобразно числеността му, при избора на патриарха и при съставяне на Синода.

Нова, добре обмислена легална акция е предприета от сливенци във връзка с анкетната обиколка на великия везир М. Къбръзлъ паша през май-юни 1860 г. На този върховен пълномощник на султана, олицетворяващ висшата изпълнителна власт, са връчени от българското население в цялата страна повече от 1500 колективни изложения (махзари), отразяващи народните нужди и желания. Освен най-актуалното повсеместно искане „за отделно духовно началство“, в изложенията се настоява още за промени в данъчната система, в аграрните отношения, за премахване на злоупотребите в администрацията, за зачитане правата на немюсюлманите, оповестени с Хатихумаюна и т.н.

Сред тези изложения обръщението на сливенци до великия везир от 1 юли 1860 година изпъква с политическите си искания и смелия тон. Датата на сливенското изложение подсказва, че то навярно е изпратено допълнително. Къбръзлъ паша действително не се отбил в Сливен и, съдейки от това обстоятелство, д-р С. Табаков, макар да отбелязва, че в града е подготвяно изложение, смята че то не е било въобще връчено. По всяка вероятност то е предадено на Къбръзлъ паша след връщането му от анкетната обиколка в Цариград. Така или иначе изложението е стигнало до предназначението си. Нещо повече, то добива публичност чрез в. „България“, който го помества в броя си от 17 август 1860 г. В изложението си, като се позовават на Хатихумаюна, сливенци заявяват смело, че „равнопоставеността пред законът, която подарява Н. В. Султанът без разлика на сичките си поданни, не им се отдава нито в съдилищата, нито в честта, нито в даноците“[30]. Конструктивни и конкретни са и предложенията им. Те се свеждат до следното: да се припознае независимата българска йерархия; местният меджлис (съвет), както и местната полиция да бъдат съставени съразмерно от българи и турци; да се зачита свидетелството и на християните пред съдилищата; да се допусне българските младежи да служат във войската; да се направят промени в някои данъци; да се отмени ангарията и т.н.

Особено важен и впечатляващ е повдигнатият въпрос за съразмерно-пропорционално на числеността представяне на българите в местните органи на управление. Този въпрос явно набелязва нова насоченост в легалнополитическата програма и действия. Известно е, че представителството на българите в административните органи на локално равнище е въпрос обвързан освен с параметрите на местното самоуправление, още и с идеята за автономия, на първо време в административните дела. Като съставители на изложението до великия везир от 1860 г. д-р Табаков сочи двама сливенски общественици - член-секретаря на общината Панайот Минков и Димитър Хаджикостов[31]. Първият от тях - забележителна личност, проявен тъкмо в легалното русло. Анализът на изложението от 1860 г., за чието съдържание съдим от в. „България", не потвърждава категорично дали негов авто е П. Минков, наречен от д-р Табаков „душа на Сливенската община". Не изключваме и известна редакторска намеса в текста, преди неговото обнародване с оглед засилване на въздействието. Поместването му във вестника на Драган Цанков навежда на мисълта, че навярно в съставянето или най-малко в придвижването на изложението са намесени сливенци, измежду симпатизиращите на униатското движение.

За живото участие на сливенци в мирния натиск на нацията на легалния фронт говори и друг ярък документ - прошение от февруари 1861 г. В него сливенци акцентуват върху законността на искането за независима българска йерархия и настояват за правителствена санкция, която да узакони фактическото откъсване на народа ни от общността на „рум-миллет". Това единодушно народно желание, по думите на сливенското прошение, е „законно и до точка съгласно с буквата и смисъла на подарения ни от щедрата милост на Н. Величество Хати Хумаюн". По-нататък в документа се обосновава, че „според провъзгласеното равенство на населението в държавната империя" българският народ следва да „се припознава под собственото си име булгар миллети, а не рум-миллети и да си има припозната своя духовна йерархия, независима от кое да е друго народно и друговерно свещенство". И още една от „правдините", на които народът се надява, е „да си има свой миллет-баши в лицето на свое духовно началство"[32]. Тук претенциите за граждански началник и Смесен или Мирски съвет са премълчани, което е обяснимо като имаме пред очи остротата на сблъсъка с Цариградската патриаршия в тоя момент, налагащ дипломатичност и компромиси спрямо светската власт.

Въпреки спазения в прошението висок стил, издържан формално във верноподанически тон, сливенци напомнят, че решението на църковния въпрос не бива да се протака повече. Недвусмислена е настойчивата им молба Високата порта да позволи „щото българските представители с(ъс) своите духовни началници да си уредят своя духовна йерархия и да изберат свой миллет-башия и свещеноначалник, който да се припознае от царското правителство". При това в прошението изрично се потвърждават правомощията на избрания от Сливенска околия (каймакамлък) народен представител. Името му не е упоменато, но става дума за Ив. Добровски. От тук може да се предположи, че изготвянето на документа е съгласувано с действуващите в Цариград радетели по народното дело. Съставител на прошението от февруари 1861 г. е Панайот Минков. Според поясненията на д-р Табаков, който отпечатва цялостно документа, той е открил цитирания екземпляр сред неговите книжа.

Сливенци дават пример и с участието си в острите форми на легалнополитическата борба. Пръв по рода си е организираният на 23 януари 1872 г. от черковната община в града митинг против заточването на българските архипастири. Това става само два дни след като по искане на Патриаршията и със заповед на правителството Панарет Пловдивски, Иларион Макариополски и Иларион Ловчански биват изпратени на заточение в Измид. Бързината, с която откликват сливенци на този несправедлив акт, се дължала на съобразителността на техния съгражданин Ст. Стефанов, който телеграфирал от Цариград за случилото се още в момента на заточването на владиците. Сливенските общински дейци М. Гюлемезов, П. Минков, Ст.

Сараиванов и учителят П. Иванов написали възвания и призовали съгражданите си на протестен митинг. В уречения час около 5000 души се стекли в двора на църквата. Събраното множество изпратило депутация до мютесарифа, която да настои той да телеграфира на великия везир и докладва за народния протест срещу намесата на Патриаршията и заточването на владиците. Значимостта на тази българска демонстрация проличава от факта, че още вечерта на същия ден в Сливен се получила телеграма от великия везир Махмуд Недим паша, който се позовава на доверието на народа и го уверява в скорошния добър край на работата[33]. Мирната демонстрация на сливенските граждани очевидно събудила страха у управляващите среди от народни вълнения, които да излязат от контрол и прераснат в националнореволюционни прояви. Всъщност освен протестния митинг - нещо необичайно за провинциалните градове в империята, сливенските дейци около общината се ангажират и с написването на писмен протест до правителството. Цялата тази ярка легалнополитическа акция на сливенци е тяхна самоинициатива, вероятно съгласувана с някои членове на екзархийското ръководство, както и с представителя на тяхната епархия в Народно-църковния събор по изработване устава на Българската екзархия.

Представител на сливенци в този първи законодателен форум в новата ни история, е Добри Чинтулов. Правят впечатление специалните инструкции, с които Сливенската епархия, подобно на Пловдивската и Самоковска епархии, е снабдила представителя си, за да съдейства за правилно устрояване на Екзархията. Целта е тя да стане демократична институция, с националнообединяващи функции, и доколкото е възможно да олицетворява и гражданската автономия на българите. В инструкциите се настоява за съборна и синодална църква, периодично избиран екзарх, избор на архиереите от народа, свобода на критиката към екзархийското ръководство, контрол на общините върху владишките приходи и така осигуряване на средства и за училищата[34]. В духа на тези демократични виждания ще да е действувал и Добри Чинтулов като участник в събора.

Няколко писма на Добри Чинтулов до сливенските общинари от това време са поместени в историята на града. Те са израз на мислите, които са вълнували автора на бунтовните маршове, озовал се сред легалнополитическите лидери. Оживените разисквания и спорове между народните представители по църковното устройство му дават възможност безпристрастно да прецени различните им позиции и заслуги. В писмата си Чинтулов, например, отразява правдиво прагматичното конструктивно мислене, безспорна компетентност и ръководна роля на Гаврил Кръстевич в доста критични моменти. Един от тях е в началото на Народно-църковния събор, открит на 23 февруари 1871 г., когато изниква въпросът за пълноправното участие на делегатите от спорните епархии. Част от депутатите се обявяват против допускането на пристигналите представители от Македония, за да не се дразни властта и оспори законността и решенията на събора. Други се страхували да признаят техния избор и пълномощия за легитимни, за да не бъде дискредитирана общата работа. Благодарение на Г. Кръстевич, който поема отговорността и се нагърбва да защитава пред Али паша легитимността им, съборът започва заседанията си в пълен състав[35]. За приноса на самия Добри Чинтулов като народен пълномощник сведенията за съжаление са непълни. Едва ли може да има обаче съмнения, че освен преките си задачи в църковно-народния събор и грижите по устройване на Българската екзархия, той не е останал встрани от съществуващите легалнополитически инициативи.

Дългогодишният българо-гръцки църковен спор е юридически решен с фермана от 27 февруари 1870 г., който признава правото на българите на църковна самостоятелност. Но това не довежда до завършек нито на църковния конфликт, нито на легалната борба. Османската политика слага отпечатък върху формулировката на чл. 10 от фермана, който фактически увековечава раздора между българи и гърци, оставяйки т.нар. спорни епархии и други неопределености относно териториалното разграничаване на гръцкото и българското църковно ведомство. Освен другите мотиви на Високата порта, тук проличава стремежа ѝ да удържа надигането на многобройния български народ и да продължава да насочва недоволството му, доколкото е възможно по-дълго, в безопасно за себе си русло - в легалната сфера. Надеждата на управляващата в империята върхушка е да запази ролята си на арбитър и канализира мирния политически натиск от българска страна срещу Патриаршията, като продължи да подклажда и без друго съществуващите противоречия вътре в православната общност.

Междувременно още през 60-те години на XIX в. революционното течение става доминиращо в българското националноосвободително движение и убеждението, че е нужно да се подготви и направи по революционен път освобождението на родината печели все повече привърженици.

Въвеждането на вилаетската система и широко прокламираните, но неприлагани в живота реформи разкриват несъстоятелността на всякакви илюзии за радикално подобряване на гражданско-правното положение на българския народ при съществуващите условия. Извоюваната по мирен път институция - българската екзархия, при все че внася големи промени в статута на българите, още не е укрепнала и не е в състояние чувствително да облекчи нерадостната им участ. Мирната алтернатива, в която вярвали еволюционистите, сякаш изчерпва своя кредит в умовете дори на мнозина от участниците в легалнополитическата борба. Променят се и формите на тази борба.

Новият дух в обществените настроения проличава в отношението на българите към реформените актове на османското правителство. Огледало на новата обществена атмосфера е легалният български цариградски печат, който все по-често открито критикува неизпълнението на реформите и централната власт и поставя въпроса за действително полезни и радикални преобразувания. Тонът на повечето български вестници в столицата, въпреки ударите на цензурата, става дързък, особено когато избухва поредната Източна криза през 1875-1876 г.[36] Отбелязвам този момент, защото реформените фермани на Абдул Азис от 2 октомври и 12 декември 1875 г. предизвикват нов тип легална акция от българска страна, в която отново участвуват сливенци.

Акцията се изразила в изпращането на колективни изложения със сходно съдържание до Високата порта от името на българското население от Габрово, Севлиево, Ловеч, Сливен, Т. Пазарджик и др., като същевременно е дадена широка гласност на обоснованите в тях искания чрез цариградския български печат.

Прави впечатление сходството в първите четири изложения, чиито текстове са известни. Между тях е и сливенското „заявление“ от 1 януари 1876 г. до великия везир Махмуд Недим паша[37]. Като се позовават на последния ферман за реформи от 30 ноември/12 декември 1875 г., в който султанът „прогласява съвършеното изравнение на поданиците си в(ъв) всички права и длъжности...“, българските жители на Сливен го молят да обърне „отческий си поглед“ към две основни искания: „да се приеме българският език за официялен, подир турският, в(ъв) всичките клонове на управлението, което се касае само до правителствените действия към българското население“ и второ - „да се допрости и на българите да бъдат съучастници в административните, гражданските и военните служби на държавата“ и преди всичко да се даде право на българите да бъдат приемани във въоръжените сили на империята, като се премахне съответно военният откуп „бедел“[38].

Вън от съмнение е съгласуваността на замисъла, ангажирал изявени обществени дейци от споменатите няколко града и техни съчувственици в османската столица. Двете основни български искания са аргументирани чрез позоваване на обявеното „съвършенно равенство" на поданиците. Самите искания не спадат към защитата на непосредствените граждански интереси, което води до предположението, че публичното поставяне на тези въпроси е предварително обмислен тактически ход. Навярно се е целяло да се вдигне шум и докаже, че равенството между мюсюлмани и християни все още не съществува. От друга страна се смятало, че правителството със сигурност ще отхвърли като неуместни и дръзки повдигнатите искания и по този начин щяло да се дискредитира пред външния свят, тъй като тържествените му обещания и реформени фермани оставали само на книга. С други думи съставителите на сливенското заявление от 1876 г., както впрочем и на останалите тъждествени с него изложения, атакували правителствената политика и основния принцип, с който Високата порта постоянно парадирала - оповестеното равенство на поданиците. Цариградските вестници „Напредък", „Източно време" и „Век" известяват за инициативата и популяризират с различни публицистични материали народните искания, аргументирани в споменатите изложения.

Има основания да се смята, че цялата легална акция със съгласуваните „прошения" в началото на 1876 г. е замислена и осъществена до голяма степен от сподвижници на революционното дело. Това обяснява по-различния облик и характер на легалнополитическата акция. Тя явно цели да разобличи вътрешнополитическия курс на правителството както пред сънародниците, така и пред Европа, сякаш за да „оправдае" избора на революционния път като единствено възможна алтернатива за подтиснатия български народ, жадуващ да възстанови своята държавност. В очакване на скорошни политически сътресения, в условията на революционен подем част от привържениците на двете основни течения в българското националноосвободително движение се доближават в позициите си и в тежненията към свободата. Не правят изключение някои от най-ревностните сливенски родолюбци, проявили се в мирните легални борби. В навечерието на Априлското въстание те заживяват с перспективата на революционното дело.

В заключение - разнообразните обществено значими прояви в сферата на легалните действия, вярвам ще привлекат вниманието на изследователите както на миналото на Сливен, така и на всички по-големи селища. Задачата е благодарна - ще се вникне по-добре в респектиращото ни и днес наследство на възрожденската епоха.

Активността на българите в легалнополитическата борба безспорно е особено важен влог в обществените усилия, които повишават политическото съзнание и опит на нацията и приближават деня на освобождението, а историческата наука е в дълг към тази интегрална част от националноосвободителното движение.

---

1. **Табаков, д-р С.,** Опит за история на град Сливен. Т. 1-2, С. 1911-1924; 2. **Новичев, А. Д.**, История на Турция. Т. III Новое время. Ч. 2 (1839-1853), Ленинград, 1973, с. 147, 168-176; 3. **Tunaya T. Z.** Türkiyenin siyasi hayatinda batililasma hareketleri. Istanbul, 1960, 32-35; 4. **Маждракова-Чавдарова О.**, Предпоставки и начало на легалната политическа борба на българския народ през Възраждането, Ист. преглед № 7, 1992,3-29; 5. **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални бори и постижения, II изд., С., 1971; **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, 19-24; **Данова, Н.**, Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX век, С., 1980, с. 35-37, 64, 126-127; 6. **Mazdrakova-Cávdarova, O.**, L'opinion publique bulgare et le Hatti-Humaün de 1856 - Etudes historiques, T. 7, 1975, 175-202; **Маждракова-Чавдарова О.**, Българското национално представителство - идеи и опити за създаването му (40-те - 60-те години на XIX в.), Ист. преглед № 2,, 1993, 3-35, № 4-5, 1993, 21-55; 7. **Документи за българската история**, Т. 3, С., 1940, с. 302; **Шишманов, Ив.**, Студии из областта на Българското възраждане, Сб. БАН, кн. 6, 1916, 262-263; **Начов, Н.**, Цариград като културен център на

българите до 1877 г., Сб. БАН, кн. 19, С., 1925, 137-144; **Маждракова-Чавдарова О.**, Движението в защита на българския език през Възраждането и културно-националното самоопределение, В: Българската нация през възраждането, Т. 2, С., 1989, 116-131; 8. **Попгеоргиев, Й.**, Материали по църковната борба (Архива на Неофит Бозвели), Сб. БАН, кн. 14, кл. Ист. филолог. и философ. - обществен, С., 1921, 34-36, 59, 65; 9. **Арнаудов, М.**, Неофит Хилендарски Бозвели, Живот-дело-епоха, С., 1930, 570-572, 587-590, 602-603; **Маждракова-Чавдарова О.**, Българско национално представителство..., Ист. преглед № 2, 1993, 10-18; 10. **Попгеоргиев, Й.**, Материали..., 66-67, 71-72 - писма на Н. Бозвели до К. Хаджимихалев от 9 и 23 април 1845 г.; 11. **Табаков, д-р С.**, Пос. съч, Т. 2, С., 1924, с. 441-4452; 12. **НБКМ-БИА**, ф. 112, Св. Миларов, а.е. 182, л. 23; 13. НБКМ-БИА, ф. 49, хаджи Николи Минчоглу, а.е. 92, л. 20; 14. **Архив на Г. С. Раковски, Т. 3**, под ред. на **Н. Трайков**, С., 1966 (по-нататък съкратено АР), с. 223, 396-397, 504-, 512-513, 532, 716-719, 769, 774, 902-903; 15. Пак там, 408-409, 644, Според **Н. Начов**, Цит. съч., с. 167 - Д. Добрович подпомагал материално П. Р. Славейков и други издатели на български вестници в Цариград и сам станал инициатор за създаване на един български всекидневник, обещавайки да пожертва 150 т. лири през 1872 г., но идеята, макар и подкрепяна от Г. Моравенов, Ст. Илич, П. Р. Славейков и др. не се осъществила; 16. **Начов, Н.**, Христо. П. Тъпчилещов. Живот и обществена дейност, С., 1935, 18-20, 38-139; 17. **Табаков, д-р С.**, Пос. съч, Т. 2, с. 447, 454-455, 467-468, Вж. и **Маркова, З.**, Българската екзархия 1870-1879, С., 1989, приложение 1, 324-326; 18. **Табаков, д-р С.**, Т. 2, 469-473, 230-237, 469-473; **Велев, С.**, Златна книга на дарителите за народна просвета, кн. 1, Пловдив, 1907, 127-139; Ар, Т. 3, 586-588, 609, 644, 730-731. За д-р Г. Миркович вж. и статията на М. Кирова в настоящия сборник; 19. Вж. статията на д-р Н. Данова в настоящия сборник; 20. **Конобеев, В. Д.**, Българското националноосвободително движение. Идеология, програма, развитие, С., 1972, 339-343; 21. АР, Т. 3, с. 374, 398-399; Български книжици, IV, бр. 5, юни 1861, 110-111; **Димитров, Г. Г.**, Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение, Ч. 1, Пловдив, 1895, 403-406; 22. **Раковски, Г. С.**, Съчинения в 4 тома, Т. 2, Публицистика, С., 1983, 301-302, 306, 308-311, 318-321; 23. Църковен архив, Съст. Д. Мишев, кн. 1 и 2, 1924-1925, С., 105-106; 24. Русия и българското националноосвободително движение 1856-1876, Документи и материали, Т. 1, Ч. 2, С., 1987, 139-141-публ. е текстът на програмата „8-те точки“. Срв. с Български книжици, IV, бр. 10, юли 1861, 177-186; **Бурмов, Т.**, Българо-гръцката църковна разпра. С., 1902, 215-219; 25. **Раковски, Г. С.**, Съчинения, Т. 2, 322-326, 331-335, 347-348; 26. АР., Т.3, с. 685; 27. **Маждракова-Чавдарова О.**, Българското национално представителство..., Ист. преглед № 4-5, 1993, 38-43; 28. За обстановката в гр. Сливен вж. статиите на **В. Дечев** и **Ив. Русев** в настоящия сборник; 29. **Димитров, Г. Г.**, Пос. съч, Ч. 1, с. 358; **Табаков, д-р С.**, Пос. съч, 447-448; 30. България (Цариград), II, № 74, 17/29 август 1860, 337-338; 31. **Табаков, д-р С.**, Пос. съч, Т. 2, 500-506; 32. Пак там, 448-452, авторът отпечатва цялостния текст на изложението. 33. Пак там, с. 455- 458; 34. **Маркова, З.**, Българската екзархия..., с. 39; 35. **Табаков, д-р С.**, Пос. съч, Т. 2, 459-465 - вж. публикуваните писма на Д. Чинтулов; 36. **Бурмов, Ал.**, Нарастване на революционния подем всред българския народ през 1875-1876 г. - В: Избрани произведения, Т. 3, С., 1976, 159-162; **Димитров, Стр.**, За политиката на турските либерални кръгове в навечерието на Априлското въстание, В: Априлското въстание 1876, С., 1966, 41-49; 37. **Балабанов, М.**, Страница от политическото ни възраждане, С., 1904, 26-38. Авторът публикува четирите изложения текстуално, с кратки пояснения. Сливенското изложение е известно от още две книги - най-ранна е публикацията му от **Кукумявков, Д. С.**, Спомен от Сливенското въстание в 1876 г., Ч. 1, Сливен, 1885, 13-17. Д-р С. Табаков също го отпечатва в приложение към труда си (Т.2, 594-595). В сливенското изложение у трите автора има малки различия в текста, които не променят смисъла на съдържанието; 38. Цитатите са по текста у М. Балабанов, 36-38.

---

# ДЪРЖАВНОТВОРЧЕСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА ТАЙНИЯ ЦЕНТРАЛЕН БЪЛГАРСКИ КОМИТЕТ

### Иван Стоянов

С напредването на възрожденските процеси и с укрепването на буржоазията през втората половина на XIX век се появяват конкретни програми както за разрешаването на българския въпрос, така и за изграждането на освободената българска държава. Макар да заимстват много от опита на съседните народи и от постиженията на европейската политическа мисъл през XVIII и XIX век, дейците на Българското възраждане в повечето случаи пречупват заемките през призмата на съществуващите в Европейския Югоизток и в Османската империя условия. Достигналите до наши дни политически програми и идейни виждания относно разрешаването на българския въпрос и изграждането на държавата доказват категорично, че политическата мисъл на буржоазията, особено през втората половина на XIX век, не отстъпва по своето качество на същата в съседните балкански, а и в по-отдалечените европейски страни. И това е напълно естествено, като се има предвид, че една значителна част от българската буржоазия формира своите възгледи в най-известните европейски културни и политически центрове.

Особено място в развитието на идеята за възстановяване самостоятелността на България и изграждането на държавния механизъм принадлежи на Тайния централен български комитет (ТЦБК). В съществуващата литература този въпрос не е бил предмет на специално изследване. Вярно е, че отделните автори обръщат внимание върху основните документи на комитета, излагат публикуваното от тях за бъдещия държавен организъм[1], но всичко това е направено доста бегло, тъй като основните задачи и цели, преследвани от изследователите, са други.

Обстойното проучване и анализиране на държавнотворческите идеи на ТЦБК имат важно значение за получаване на по-пълна представа за възгледите на буржоазно-либералните среди в българското общество пред втората половина на XIX век. Либерализмът като теория и практика завоюва стабилни позиции в редица страни на континента. Българското общество и формиралата се буржоазия напълно естествено възприемат либералните идеи, свързани със стремежа за изграждане на една справедлива държавна организация, изключваща абсолютизма и привилегиите, даваща свобода и права на личността във всяко отношение и гарантираща тези права чрез изграждане на парламентарно-конституционна система.

Най-цялостно тези идеи се усвояват и изповядват от формиралия се през 1866 г. ТЦБК. С поведението си и с манифестираните възгледи тази организация показва, че буржоазният либерализъм е нейното основно верую - и в практически, и в теоретичен аспект. Изработените от комитета програми за бъдещото изграждане на свободна България са постижение, което не е оценено по достойнство от българската историческа наука. В действителност дейците на ТЦБК показват много точно и ясно механизма на държавното изграждане и основните принципи, които ще бъдат ръководещи в свободното бъдеще. Систематизирането и интерпретирането на тези възгледи, а и предоставянето на възможност за достъп на по-широк кръг читатели до тях е и целта на представеното изследване. И още - детайлното проучване на тези въпроси ще обогати познанието за българската обществено-политическа мисъл през 60-те години на XIX век.

Формираният през март 1866 г. ТЦБК се конституира вътрешно твърде бързо и осъществява поредица действия, които говорят за сериозността на подетите инициативи. Една част от неговите дейци като Иван Касабов и Иван Грудов[2] имат вече богат политически опит, придобит от участието им в национално-революционното движение, съвместно с Георги С. Раковски. Те и двамата са членове на Привременното българско началство, формирано през пролетта на 1862 г. в Белград. До създаването на комитета с Раковски са свързани още Стефан Ряпов и Христо Х. Николов. Друг член на организацията - Хараламби Сяров от Шумен, участва в състава на румънския таен комитет, изграден през 1864 г. с цел детрониране на княз Куза и избор на владетел, свързан с коронованите особи на Европа. Димитър Диамандиев, завършил право, по това време е прокурор в Букурещкия апелативен съд, според едни сведения, а според други е адвокат. В състава на комитета в различно време влизат още Атанас Андреев - търговец, Пандели Кисимов - търговец, предприемач, собственик на петролни кладенци, Иван Аджёнов, Кириак Цанков, Добри Войников - все имена, познати със своята народополезна дейност, със своите възгледи и със своите практически изяви. Членовете на комитета са известни както от мемоарната, така и от научната литература. Тяхното споменаване в случая има за цел да покаже, че това не са случайно въвлечени във водовъртежа на събитията личности, а дейци, изявили се много по-рано със своята политическа дейност, хора, отдали се на българската кауза. Тук задължително трябва да се обърне внимание и на това, че повечето от тях са с високо за времето си образование, което безспорно се отразява и върху техните възгледи за бъдещето на свободна България. Характерен е още и фактът, че една част от тези имена се срещат по-късно в българското общество, в Млада България, в Българския революционен централен комитет, в Добродетелната дружина, в Българското човеколюбиво настоятелство и в Българското централно благотворително общество. Всичко това идва да подскаже, че издигнатите от тях през 1866-1868 г. идеи не са моментни хрумвания, а дълбоко осмислени прозрения, до които достигат в резултат на собствен опит и на заемки от вече утвърдили се и изпитани политически доктрини.

Още първите документи, издадени от комитета, лансират идеята за разрешаване на българския въпрос и получаване на такъв статут за България, какъвто имат съседните Сърбия и Румъния. Макар в част от тези документи да се говори за революционната борба като средство за постигането на освобождението, общото впечатление, което те налагат, е, че комитетът търси благоприятни обстоятелства за мирно разрешаване на проблема. С течение на времето и особено след като Румъния разрешава своя въпрос, тази тенденция става все по-ярка и по-трайна. Тя е лансирана и в най-известните издания на ТЦБК - брошурата „България пред Европа“, „Основно законоположение на народните тайни комитети“ и в Мемоара до Султан Абдул-Азис Хан. В тези документи присъства и революционната фразеология, но тя по-скоро идва да подскаже на адресатите, че и българите могат да прибягнат до крайност, ако не се вземат предвид техните искания. Верни на своето политическо кредо членовете на ТЦБК отдават предпочитанията си на политическите и дипломатическите ходове и комбинации, имащи за цел промяна в съществуващия ред на нещата.

Издигнатата идея за дуализъм от комитета през февруари-март 1867 г. по същество е искане на пълна автономия в рамките на Османската империя. Това много точно и ясно е указано както в оригиналния вариант на Мемоара, чийто автор е Пандели Кисимов, така и в „Адреса“ на ТЦБК до руския император Александър II[3]. В първия документ разделът за българската църква е озаглавен: „За автономията на българската църква“, а следващата част започва с израза: „Ето по кой начин предлага и проси Българ. народ на В. Имп. В. да му се отстъпи и основе автономията“. В същото време в адреса до император Александър II се подчертава: „Желанието на нашия народ е да му се даде политическа автономия под гаранцията на Европейските сили и тогава само може да се избегнат безпорядките и кръвопролитията“ (подчертаното е в оригинала - б.а.)

Преди да се разкрият основните виждания на ТЦБК по изграждането на автономната българска държава е необходимо да се направят две уговорки. Първо - дейците на комитета не винаги като че ли правят разлика между автономност и независимост и твърде често използват и двата термина и в издадените документи, и в кореспонденцията си, и в публикациите върху страниците на в. „Народност“. Едва ли трябва да има съмнение обаче, че хора с такъв политически опит и образование не са наясно с разликата между автономна и независима държава. Още в брошурата „България пред Европа“ П. Кисимов отбелязва: „И тези Власи и Молдовани, които днес се гордеят с името Ромъни и се радват на почти пълна независимост...“[4] (подчертаното от мен - И.С.) В проекта на Мемоара се говори изрично за автономия. Същата идея е отразена и в „Адреса“ до Александър II. В самия Мемоар до султана пък се казва: „Нека ни бъде сега позволено да представим на Ваше Им. Величество основите, връх които Българският народ желае и моли да му ся провъзгласи самостоятелността“. А в чл. 2 на „Основно законоположение на народните тайни комитети“ изрично се указва: „Началата им и целите им са освобождение на отечеството с кой да е начин и средство, т.е. чрез възстановление на Българското царство самостоятелно; чрез възстановление на Българското царство самостоятелно под зависимостта на Портата; или чрез конфедерация (съюз) със съседните народи“[5].

Използваните примери са категорично доказателство за това, че ТЦБК е наясно с въпроса за автономията и независимостта, а честото смесване на тези понятия може би е несъзнателно, но може да е и тактически ход, който цели да покаже пред българския народ действителните намерения на комитетските дейци. В потвърждение на тази теза са и мислите, изложени в „Адреса“ до император Александър II, където изрично се подчертава, че „това, което ние чрез този адрес (Мемоара - б.а.) до Султана искаме, удовлетворява до една степен нуждите и желанията на нашия народ“[6] - т.е. в случая се прави само стъпка към достигане на крайната цел.

Втората уговорка е свързана с факта, че между проекто-мемоара и самия Мемоар има доста съществени различия, макар основната идея да е една и съща. Тъй като в представеното изследване се разкриват държавнотворческите възгледи на ТЦБК Мемоарът до Султан Абдул-Азис Хан ще бъде основен източник за разискваните идеи, а разликите между първия и окончателния вариант са предмет на отделно изследване.

Според дейците на ТЦБК, за да може да се осъществи идеята за дуализъм, първото нещо, което трябва да направи султанът, е да обяви пълна амнистия за всички политически провинения, за всички емигранти и заточеници. По този начин всеки българин ще може да помогне на отечеството си със силите и способностите си.

Второто основно условие за реализирането на издигнатата идея е свикването на едно извънредно народно събрание, избрано от целия народ, без никаква намеса на правителството. Задачите на това извънредно събрание са: 1. Да регламентира отношенията между Отоманската империя и Българското царство; 2. Да избере Царския наместник; 3. Да избере и провъзгласи патриарха; 4. Да изработи конституция на страната и 5. Да определи столицата. „Желанията на българския народ само с този способ и само чрез едно народно събрание тъй съставено, могат да се удовлетворят; всяка друга мярка ще бъде недостатъчна; всяко друго събрание, съставено по други основи, не ще изразява истинските желания на българския народ и той не ще припознае неговите дела и ще отклони от себе си всяка отговорност“[7] - се казва в Мемоара.

Анализирането на горепосочените мисли налага интересни изводи. Преди всичко, за да се пристъпи към изграждането на автономната българска държава, е необходима свобода за всички българи, независимо от техните политически или други прояви срещу Отоманската империя. Това може да се постигне чрез обявяване на пълна амнистия от страна на султана. За дейците на ТЦБК присъствието на емигрантите, заточениците и политическите затворници е задължително условие при конституирането на турско-българската дуалистична империя. Това е напълно разбираемо, като се има предвид, че в емиграция и на заточение са едни от най-будните във всяко отношение представители на народа, дръзнали да се опълчат срещу държавата или напуснали родните огнища поради господстващите в Турция порядки.

Изключително интересни са вижданията на комитетските дейци за извънредното Народно събрание. Ако се вникне внимателно в начина на избирането и конституирането му, в целите, които преследва, и в задачите, които има да изпълнява, може с пълно основание да се заключи, че това по същество е едно учредително събрание. То трябва да изработи конституцията на българската държава, да определи столицата ѝ, да избере царския наместник, т.е. българския княз, да избере патриарха и да регламентира връзките между Османската империя и „Българското царство". Мнозинството от така посочените задължения на извънредното Народно събрание са основни задачи на Учредителното събрание през 1879 г., което ще рече, че членовете на ТЦБК прогнозират много точно дванадесет години по-рано хода на историческото развитие на освободена България.

В Мемоара комитетските дейци обособяват два основни раздела, които дават пълни сведения за техните държавнотворчески възгледи. Първият е озаглавен „За политическата самостоятелност", а вторият - „За българската черкова".

В първия раздел са включени 15 основни положения, предвиждащи всички най-важни страни в изграждането на автономната българска държава. Според членовете на ТЦБК „Българското царство", включващо провинциите, населени с българи, е зависимо в политическо отношение от Османската империя, а султанът ще носи и титлата „цар на българите". Коронясването му като български цар става в една от старите български столици, която се предпочете от Народното събрание. Непосредственото ръководство на държавата се осъществява от царски наместник, християнин, избран от народното представителство и признат от султана. „Царският тоз наместник да бъде след негово Вел. Султана глава на държавата, на управлението и на изпълнителната сила, върховен началник на българската войска и изпълнител на правосъдието (чл. 6)".

Царският наместник ще управлява държавата с помощта на един съвет, на който членовете са „изключително българи", избрани от Народното събрание. Те разделят властта помежду си и всеки един е началник на едно отделение. Членовете на съвета трябва да имат право на инициатива за изработване на законопроекти и на проекта на държавния бюджет, които след обсъждане и одобрение от Народното събрание се поднасят за утвърждаване на царския наместник. Всички те „да бъдат под взаимна отговорност за делата си и заради това никое решение на царския наместник не ще има законна сила ако не бъде подписано от членовете на съвета (чл. 7)".

Изложените основни положения на чл. 7 всъщност обясняват цялостно лаконичния чл. 1, който гласи: „Правителство народно и съставно (Конституционално)". Анализирането на чл. 7 показва пълната картина на избора и конституирането на правителствения екип, правата и задълженията на този екип. Става ясно, че ТЦБК акцентира на ролята на парламента - органът, който избира и царския наместник, и членовете на правителството. На последното принадлежи законодателната инициатива и подготовката на законопроектите, включително и на проекта за държавния бюджет, но решаващата дума се предоставя на Народното събрание, като утвърждаването на приетите от него закони е право на царския наместник. Твърде интересна е постановката на въпроса за взаимната отговорност, която се предвижда в чл. 7. Според нея решенията на царския наместник не могат да добият законна сила, ако те не са одобрени и подписани от членовете на правителството. Тази взаимна зависимост между правителство и княз има дълбок замисъл. Явно членовете на Тайния комитет не искат да допуснат възможността държавният глава, който, макар и християнин, ще бъде назначен от султана, да има неконтролируема възможност за намеса в живота на държавата. Това е един изключително важен момент, който отрежда по-скоро представителни функции на султанския наместник и почти никакви реални възможности за самовластно налагане в държавните дела. Този принцип показва още веднъж по категоричен начин привързаността към буржоазно-либералните идеи на комитетските дейци.

Много точни и ясни са вижданията на ТЦБК по въпроса за мястото и ролята на Народното събрание в предвижданата автономна българска държава. Чл. 8 отрежда събранието да се състои от определено число членове, които да представят „всичките български населения". „Те да ся избират от народа по вишегласие, според особен един избирателен закон, без ни най-малко намесване от страна на правителството". Времето за свикване на редовните сесии се определя от закона, като в същото време се предвиждат и извънредни сесии при нужда. Заседанията на събранието са открити и се провеждат в столицата на българската държава. Те се "отварят" от Султана или от наместника му с „императорско слово". Събранието отговаря на това слово и има правото да задава въпроси - „правото да попитва". Парламентът осъществява контрол над правителството и има право да обвинява и дава под съд членовете му. Той обсъжда предложените законопроекти и ги одобрява или отхвърля, като предварително изисква мотивировка за полезността и нуждата от проектираните закони. Събранието си изработва вътрешен правилник, избира си председател, подпредседатели и други потребни помощни органи от членовете си.

Приведените основни положения за конституирането и функциите на Народното събрание показват дълбочината на познанията на съставителите на Мемоара по парламентарните въпроси. Според дейците на ТЦБК парламентът е основният орган в страната - той избира царския наместник и министрите, контролира тяхната дейност и дава по съд членовете на кабинета при необходимост, одобрява предложените законопроекти и ги превръща в закони. Това дава основание да се твърди, че според комитетските членове най-приемливата форма на държавно управление за България е парламентарната монархия. Точното поясняване на функциите на държавния глава и парламента не оставят и съмнение в това, че на народните избраници се предвиждат много по-големи пълномощия, отколкото на царския наместник. Това съответства на буржоазно-либералната доктрина, отстоявана от ТЦБК.

В чл. 9 изрично се подчертава, че източноправославната религия ще бъде господстваща религия в държавата. С този член дейците на Тайния комитет декларират открито своето убеждение, че макар и в състава на Османската империя българската държава ще има за господстваща религията на собствения си народ. Категоричността на подобна постановка като че ли не се вписва в дипломатическата етикеция, използвана умело от комитета, но сериозността на въпроса предопределя и неговото ясно формулиране.

Сериозно внимание в този раздел се обръща и на третата - съдебната власт. Предвижда се правосъдието да се ръководи в своята дейност по българските закони, изработени и утвърдени от парламента. Съдебните органи трябва да бъдат отделени и независими от административната власт. Съдилищата ще решават в името на закона и на царския наместник. В столицата се помещава върховният съд - „върховен двор правосъдия", който има задачата да преглежда решенията на другите съдилища, като ги одобрява или отменя.

Чл. 11 постановява „българското царство да си има своя народна войска отделна и организована по новите системи и според особен един закон". Офицерите и свещениците ще бъдат българи. Униформата ѝ е военният народен костюм. На войсковите знамена от едната страна да е императорският герб, а от другата - Львът, който е герб на България. Българската войска ще действа съвместно с тази на империята в защита на общото отечество, но нейните действия ще се ограничават само в Европа.

По-нататък се предвижда определяне размера на данъка, който Българското царство плаща на империята ежегодно и който задължително се предвижда всяка година в държавния бюджет. Официалният език на държавата е българският. В чл. 14 се обявява гражданска и политическа свобода за печата, говора, събранията, „на публичните разговорки за разискването на политически и обществени питания". И още - настоява се за лична свобода, неприкосновеност на жилището и вероизповедна търпимост. Чл. 15 постановява градските и селските общини да имат съвети, които да управляват местните дела, независимо от правителствената администрация, според един нарочно изработен и приет закон.

Идеите, намерили място в тези 15 члена, отразяват цялостно вижданията на ТЦБК за характера на държавната власт на предвижданата автономна българска държава. В проектираната парламентарна монархия трите власти - законодателната, изпълнителната и съдебната, са разделени и обособени по един наистина класически начин, като единствено на парламента се дават по-широки права и се предвиждат контролни функции върху изпълнителната власт. Това е направено съвсем целенасочено - по този начин се демонстрират буржоазно-либералните разбирания за мястото и ролята на представителите на всички слоеве от населението в управлението на държавата. Интересни и актуални са развитите постановки за местното самоуправление, за ролята на селските и градските съвети и за необходимостта от регламентация на дейността им чрез специален закон. В този първи раздел ясно проличава стремежът на дейците от ТЦБК към изграждане на една справедлива държавна организация, даваща свобода и права на личността, изключваща абсолютизма и привилегиите и гарантираща тези права чрез изградената вътрешнодържавна система. Прецизно са изяснени и отношенията със сюзерена - без сервилничене, без премълчаване на евентуално неудобни проблеми. Излагането на ясна позиция по този деликатен въпрос и проявената далновидност на комитета е един голям плюс към казаното за държавнотворческите му виждания.

Във втория раздел, озаглавен „За българската черкова", са включени 6 члена, с които се иска възстановяването на българската църква - самостоятелна и независима от всяка друга църква, под наименованието „Българска православна черкова" (чл. 1). Начело на църковната организация да стои патриарх, който да се избира от Народното събрание между членовете на българското духовенство. Патриархът да управлява църквата с помощта на Синод „от лица мирски и духовни, избрани от Народното събрание" (чл. 3). Правителството и събранието да изградят една комисия от духовни и светски лица, която да подготви основните закони относно избора на Патриарха, на членовете на Синода и на техните задължения, регламентиращи основните въпроси по управлението на църквата. Тези закони да бъдат съобразени с началата и каноните на източната православна църква и те да бъдат одобрени от Народното събрание и правителството. Патриархът и Синодът имат за седалище столицата на държавата. „Сичките стари права и привилегии на Българската Черкова да ѝ се повърнат, както и Епархиите, които са зависели от старите български патриаршии: Търновска, Охридска, Ипекска. Нейната власт да се простира връх всичките християнски населения на Епархиите ѝ" (чл. 6).

И тук, както и в предходния раздел, издигнатите идеи звучат твърде реалистично и съвременно. За пореден път се демонстрира и доминиращата роля на Народното събрание, на което се отрежда правото за избор на Патриарх и избор на Синод.

Предвидената комисия, изградена от членове на Парламента и правителството, ще разработва законопроектите, регламентиращи всички страни в живота на българската православна църква. По този начин дейците на ТЦБК изказват открито предпочитанията си към светската власт, която те налагат в проекта като доминираща над духовната. И това може да се приеме за нещо естествено предвид времето, в което се издигат тези идеи. Тук трябва да се каже още, че членовете на комитета не подценяват ни най-малко въпросите за българската църква, за нейното значение и място в живота на българите. Като високо образовани хора обаче и като поклонници на идеята за равенство между хората и гарантирани права и свободи във всички области на живота, те не скриват предпочитанията си към онези държавни органи, които са избрани от същите тези хора по един напълно демократичен път. Ето защо предвижданите права на Парламента и местното самоуправление са толкова големи.

Идеите за изграждането на бъдещата свободна българска държава, издигнати от ТЦБК, са най-значимият опит за систематизиране на държавнотворческите виждания на българското общество през 60-те години на XIX век. До този момент нито една политическа организация на българите не сумява да представи в толкова задълбочен и изчистен вид разбиранията си за бъдещето на България. Разбира се, членовете на Тайния комитет заимстват много идеи от вече утвърдили се модели на изграждане и функциониране на държавни механизми, но независимо от това те предлагат изненадващо вярна програма, която в многото си положения се реализира през 1879 г. Освен заемките, в идеите на ТЦБК има и немалко моменти, изкристализирали от самите условия, в които живее българският народ.

Демократизмът е основният принцип на оповестената програма. Независимо от това, че на върха на държавата стои султанът, титулован български цар, и неговият наместник, схемата на държавното изграждане е подчинена на принципи, които дават приоритет на пряко избрания от народа орган - Народното събрание. Парламентът е натоварен с такива права и задължения, които му дават право да решава всички основни въпроси по изграждането и функционирането на държавата.

Категоричното разделяне на властите и изричното указване на тяхната роля, място и взаимоотношения доказва, че ТЦБК е привърженик на буржоазната демокрация, в която либералната доктрина е доминираща. През целия период от своето съществуване тази организация отстоява неотклонно позициите на буржоазния либерализъм, приемани от ТЦБК като най-добрия вариант за бъдещото развитие на свободна България.

---

1. **Кисимов, П.**, Исторически работи. Моите спомени, Ч. III, С., 1901, 47-60; **Касабов, Ив.**, Моите спомени за възраждането на България с революционни идеи, С., 1905, с. 90; **Бурмов, Ал.**, Таен централен български комитет (Втори период от съществуването му). -В: Александър Бурмов. Избрани произведения, Т. II, С., 1974, с. 87; **Червенков, Н. Н.**, Политические организации болгарского национально-освободительного движения во второй половине 50-х - 60-х гг. XIX в., Кишинев, 1982, 60-65; 2. Тук съвсем съзнателно е игнориран спорът за това кога Грудов влиза в ТЦБК. По-важното е, че в определен период той е негов член, а и редактор на печатния му орган в. „Народност"; 3. НБКМ-БИА, ф. 116, а.е. 3, л. 5, л. 8а, л. 31-32; 4. **Кисимов, П.**, Цит. съч., с. 8; 5. **НБКМ-БИА**, ф. 116, а.е. 3, л. 20; 6. **Орешков, П.Н.**, Руска държавна преписка по нашето освободително движение (1866-1868). -В: Сп. на БАН, т. 25, кн. LII, 6, 1935, 317-319; 7. **Кисимов, П.**, Цит. съч., с. 58.

# ЗА ВЕСТНИК „СВОБОДА-НЕЗАВИСИМОСТ“ И НЕГОВОТО РАЗПРОСТРАНЕНИЕ СРЕД БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ

## *(към географията на изданието)*

**Кета Мирчева**

Вестник „Свобода-Независимост“ е обект на давен и траен интерес в българската историческа книжнина. При все това цялостно монографично изследване за вестника все още липсва. Прегледите, които му посвещават биографите на Каравелов и историците на българската журналистика, имат общ характер и са ограничени по обем[1]. Изследователите на националнореволюционното движение и идеологията на неговия редактор се обръщат само към отделни страни на изданието[2]. Интересът на литературоведите е насочен предимно към художествените постижения и качества на Каравеловата публицистика[3].

Какво било мястото на тези силно идеологизирани издания в тогавашното българско общество? Кой ги поддържал финансово, кой ги четял и разпространявал? Каква била тяхната география? Кой смятал за необходимо да пише в тях? Как гледали на тях другите български издатели и редактори на периодични издания? Мненията по тези въпроси на съвременниците - изказани и в собственото им време, и в следосвобожденските им спомени, са крайно поляризирани. За свързаните с революционния кръг сратници на Каравелов изданията му имат огромно влияние върху духа на българите и проникват навред сред народа, за противниците му от лагера на „старите“ те са плод на личните компилации на редактора, носители на разрушителни настроения, които сеят вредни тенденции сред българите. До голяма степен тези мнения се пренасят и в първите следосвобожденски публикации[4]. В процеса на изграждане на пантеона на Възраждането в следосвобожденска България, в процеса на легитимиране на българската нация, в които борбата за самостоятелност и образът на революционера заемат все по-централно място, мненията на отрицателите постепенно са съзнателно забравени и изоставени. Налага се мнението, че изданията на Каравелов са широко разпространени и се ползват с голяма популярност във възрожденското българско общество[5]. До голяма степен това виждане е валидно и до днес. Парадоксално е обаче, че то се съчетава с почти пълна липса на интерес към кръга на ползвателите на тези издания, нещо повече, допълва се от тезата за Каравеловото авторство (изключение се прави само за Хр. Ботев) на почти всички статии, дописки и други публикации, поместени в „Свобода-Независимост“ и „Знание“. Не са правени сериозни опити и за реконструкция на реалната картина на разпространение на изданията на Каравелов[6]. По-голямо място се отделя единствено на въпроса за т.нареченото „въздействие на вестника“, като се акцентира главно върху спомените на позитивно настроените съвременници. Без съмнение, оскъдността на запазената документация е сериозна пречка за възстановяване на картината на функциониране на издаваните от Любен Каравелов вестници, но тя не може да бъде основание за всякакъв отказ от изследване на тези проблеми. Възможност за наблюдения в тази посока дават самите вестници, както и други разпръснати в различен тип документи свидетелства[7].

В историографията на българското националнореволюционно движение и биографиите на Каравелов появата на в. „Свобода“ на 7 ноември 1869 г. заема важно място. Вестникът се разглежда като продължител на идеологическата линия на Г. С. Раковски и наследник на „Дунавски лебед“. Изследователите подробно проследяват конфликта на Каравелов с Добродетелната дружина и отказа му да поеме редактирането на тяхното издание „Отечество“. Немалко място се отделя и на процеса на сближение на Каравелов със съществуващите вече радикалните групировки сред българската емиграция в Румъния. Въпреки че връзката на бъдещия редактор на „Свобода“ с предхождащите го издания на „младите“ - главно „Народност“ и „Тъпан“, не се отрича[8], изследователите предпочитат формулировки, които поставят Каравелов в опозиция на тези издания - „постигането на спирането на „Народност“ (Ал. Бурмов)[9], създаването на „свой вестник на обществени начала“ (Хр. Капитанов)[10], „Каравелов по време на появата на „Свобода“ не е бил свързан с никаква организация и вестникът започва да излиза като личен орган“ (М. Димитров)[11]. Единствено Михаил Арнаудов се придържа твърдо към характеристиката на „Свобода“ като „орган на младите“[12]. Определение, поддържано не само в спомените на Ив. Касабов и Димитър Ценович, но използвано и от самия Каравелов в кореспонденцията му до в. „Голос“ непосредствено след старта на вестника[13].

В контекста на изворите и сведенията, с които разполагаме днес, мнението, че вестник „Свобода“ се появява след няколко месечна подготовка и след постигане на споразумение между представителите на радикалните групировки сред българската емиграция за създаването на ново общо издание, изглежда най-приемливо. Атмосферата на подем и временно обединение на силите на „младите“ в спора им с Добродетелната дружина за направлението на новоучредяваното Българско книжовно дружество и контрола над капиталите му, спор в който „младите“ са подкрепени от московските, одеските, и виенските българи, ще да е благоприятствала постигането на подобно споразумение. В личността на новопристигналия в Румъния Каравелов, който твърде скоро влиза в конфронтация със „седемте“, противопоставилите се на лично и идеологическо равнище до този момент „млади“ (сблъсъците на „Народност“ и „Дунавска зора“ около мемоарите и други политически действия на емиграцията през 1867-68 г. са твърде пресни) откриват фигура, необвързана със стари противостояния, около която биха могли да се обединят. Каравелов сътрудничи и на двата органа на „младите“- „Народност“ и „Дунавска зора“, и е еднакво добре приет на страниците и на двете издания. За обединителната роля, с която „младите“ вече са натоварили Каравелов, говори и централното място, отделено му (редом с В. Д. Стоянов) в карикатурите на в. „Тъпан“, посветени на борбата около Книжовното дружество. Каравелов е удобна фигура и с оглед на изглаждането на възникналите през 1868-69 г. противоречия между кръга на Иван Касабов и одеските българи по повод заеманата от „Народност“ и „Тъпан“ явна антируска позиция. Това в голяма степен - извън безспорните му лични качества - обяснява бързината, с която той се налага в средите и обществения живот на сънародниците се в Румъния. Както ще се уверим в процеса на конкретния анализ, като изключим атаките на в. „Отечество“, лятото и есента на 1869 година са време, в което Каравелов се ползва с доверието и политическите симпатии на най-широк кръг българи не само в Румъния, но и в Русия и Виена.

Както е известно, последният брой на „Народност“ излиза на 6 юли 1869 г., а на 10 август в „Тъпан“ се появява съобщение от редакцията му: „По причина на едно *по-основно и по-обширно устройство в уреждането* както и да излиза повече пъти в неделята и да има *повече сътрудници, учени мъже,* вестник „Народност“ неизлезе няколко недели, но почтените спомоществователи нека ся небезспокоят, защото този вестник ще започне в най-скоро време *с нови и отбрани сили* (к.м. - К.М.)“[14]. През това време (от 9 юли с.г.) Каравелов вече се намира в Одеса с цел да пласира издадените акции за създаването на българска печатница „Братска любов“[15]. Идеята за създаване на собствена типография, която да поеме издаването на вестника на „младите“, а може би и бъдещите издания на Българското книжовно дружество[16], вероятно се оформя през късната пролет на 1869 г. С подобна молба Ив. Касабов се обръща за съдействие към Павел Калянджи още на 26 май 1869 г.: „Ти знаеш, че в нас вестникарството не може да се подържи само чрез абонати, защото ти сам знаеш колко абонати има в града ви и колко пари си ми проводил, ами без плата колко са пръскат и други пак, които не плащат от като са ся абонирали. Само моя магарешки труд и кучешкото ви постоянство прави да се подържа още вестника и въобще нашето дело. Аз мисля, братко, че тая работа няма да са заякчи *доде не направя една каква да е типография и за това съм зел вече мерки.* За това призовавам та като приятел и доброжелател *да съобщиш или на брата си или дето знаеш, да ми ся издействова една помощ колко по скоро*" (к.м. - К.М.)[17]. Че Каравелов разчита на някаква вече договорена помощ от одеските българи още преди да замине за черноморското пристанище знае и Коста Магазинович, който на 2 юли съобщава за това на Й. Ристич[18]. При това не е известно, а в голяма степен е и физически невъзможно, Каравелов да е осъществил лична връзка с Одеското българско настоятелство до тази дата. По твърдението на Тодор Минков пък Каравелов бил посрещнат в Одеса „като втори Гутенберг"[19]. Първото сведение за постигнатото съгласие между Каравелов и Иван Касабов относно закрепването и обновяването на изданието на „младите" - „Народност", срещаме в писмо на Касабов до Иван Кършовски от 15 юни 1869 г., т.е. близо половин месец преди разтрогването на договора на Каравелов със „старите"[20]. За пътуването на последния до Одеса и планираните промени във в. „Народност" малко по-късно - на 17 юли с.г., съобщава на Г. Начович намиращият се в центъра на тези събития Т. Райнов. Според него „това вярно Българско чядо и най-ревностният наш републиканец" „ще заедно с Касабов да редактирува Народност, която занапред ще издава само на Български"[21]. Половин месец по-късно Г. Начович предава сведението на М. Дринов - Прага, като отново подчертава, че "ще започнат (Каравелов -б.м., К.М.) задружно с Касабов да работят „Народност"[22]. Изглежда, че още преди заминаването на Каравелов за Одеса „младите" се договорили не само за издаването на нов вестник, но приели и новото име на изданието „Свобода". На 2/14 август 1869 г. добре осведоменият за споразумението френски консул в Русе А. Шефер, като коментира отлагането на подготвяното в България въстание и вътрешните противоречия всред българската емиграция, съобщава: „Младите българи са твърде малко склонни към сдобряване, те отхвърлят панславистките идеи, доближават се до славянските демократи и искат от своя страна да основат *нов вестник, който ще излиза в Букурещ под заглавие „Свобода" с главен редактор г-н Каравелов* (к.м. - К.М.)"[23].

Пътуването на Каравелов в Одеса във връзка с пласирането на акциите на проектираната печатница „Братска любов" явно е обща акция на „младите". За съществуващото единомислие по въпроса за Книжовното дружество между одеските българи и Каравелов с одобрение пише и миналият по това време през Одеса Нешо Бончев. На 5 септември 1869 той уведомява Дринов: „В Одеса ся повъртех два дни. Видях ся с Киселски и Каравелов. От тях узнах, че Книжовното дружество ся основава, че е събрано до 440 х. франки"[24].

С оглед на казаното до тук трудно би могло да се приеме изказаното от Ал. Бурмов и подкрепяно и от други автори предположение, че „от Одеса Каравелов се върнал с празни ръце. Одеските търговци не откупили акциите за „Народната българска печатница в Букурещ", които той носел със себе си"[25]. При разглеждането на въпроса за създаването на печатница „Братска любов" изследователите обикновено неглижират факта, че съобщението за отказ от реализация на този план и връщане на вече продадените акции се появява едва на 30 септември 1870 г.- т.е. повече от година след обявяването на начинанието[26]. С оглед на това по-вероятно изглежда Каравелов да е пласирал или да е получил обещание за откупуването на част от акциите от одеските българи и да е използвал някакви средства с такъв произход в началния период на издаването на вестника. В обясненията си от есента на същата година пред руската дипломация те не отричат, че са подкрепили Каравелов за издаването на „Свобода“[27]. Тези средства обаче не ще да са били значителни, а тъй като вложените в това начинание капитали трябвало да бъдат възстановени на собствениците им след връщането на акциите, Каравелов и съдружниците му Н. Попович и Д. Ценович изглежда не гледали на тях като на основен източник, осигуряващ изданието на „Свобода“. Според обясненията на самия Каравелов от решаващо значение за съществуването на вестника била оказаната от Най Попович финансова помощ от 100 наполеона, а с дребни суми, но периодично изданието било крепено от Димитър Ценович. Сведенията, с които разполагаме днес обаче, са недвусмислени. Най-важни за съществуването на вестника били средствата, получавани от сръбското правителство. На 26 февруари 1870 г. редакторът на „Свобода“ получил 1400 гроша (50 дуката), на 17 август с.г. - 100 австрийски жълтици, на 28 април 1871 г. - отново 100 дуката[28]. Тези суми не покривали разходите по издаването на вестника, но съответствали на стойността на 100-на годишни абонамента, което било съществена подкрепа за издание, чийто читатели нямали навика да плащат абонамента си. Обстоятелството, че в. „Свобода“ получавал някаква помощ от сръбското правителство, не било тайна за съвременниците. Подобни подозрения Хр. Георгиев изказва още преди стартирането на изданието. За тези помощи Каравелов е многократно атакуван и от противниците си - „Отечество“, „Право“, „Турция“, и от съмишлениците си - „Тъпан“, „Знаме“. Обвиненията от българска страна обаче обикновено засягат покупката на Каравеловата печатница от Сърбия. Както вече е известно, Каравелов действително закупил печатницата си на кредит през 1871 г. и имал съществени дългове към сръбския си контрагент Райчевич, които не бил изплатил и през 1875 г. Значително по-добре в ситуацията се ориентирали руските дипломатически агенти в Букурещ и Русе[29]. Те били убедени, че „Свобода“ не би могла да съществува без дотации от сръбска страна. Редакторът Каравелов обаче упорито отричал съществуването именно на тази помощ.

Сред въпросите от по-общ характер е и този за тиража на вестника. В историографията е възприето мнението, че „Свобода-Независимост“ излизал в 1000 екземпляра. Но оцелелите откъслечни данни, както и сравнението с други емигрантски издания, дават основание да се приеме, че вестникът, както и почти всички други български издания в Румъния, едва ли е бил отпечатван в повече от 500 броя[30].

От подканите за плащане към подписниците в рубриката „От редакцията“ може да се установи, че изданието бързо набрало читатели сред българските емигранти и колонисти в Румъния. Постепенно през четирите години от съществуването си „Свобода-Независимост“ разширил и географския кръг на разпространението си в Румъния. Със сигурност може да се твърди, че през първата си годишнина вестникът имал абонати в Александрия (I,40), Болград (I,40), Галац (I,5), Гюргево (I,5), Измаил (I,,20), Калафат (I,36,38,52), Плоещ (I,21,23), Турну Мъгуреле (II,24), Зимнич (I,24), Олтеница (II,47), през втората - в Александрия (II,24),Бекет (II,47), Болград (II,15;III,49), Браила (II,47), Гюргево (II,10), Зимнич (II,32,43), Измаил (II,29), Крайова (II,27), Олтеница (II,47), Текуч (II,45,50), Т. Мъгуреле (II,24), Кахул (III,40), през третата - в Бекет (III,34,40), Болград (III,22,27,30,36,41,46,49), Браила (III,36,50),Бузъу (II,50), Галац (III,29,34,44,48), Гюргево (III,36), Зимнич (III,30,36, 42), Измаил (III,36,40,44), Калафат (III, 15,36,21,41,42), Кахул (III,40), Крайова(II,16,24), Олтеница (III,15), Плоещ (III,47), Руж де Веде (III,32), Т. Северин (III,31,35,43,47), Фокшан (III,43), през четвъртата - в Бекет (IV, 6,14,17, 41,48,51), Болград (IV,12,18,22,30,32,37,49,51), Браила (IV,24,29,30,33,46,51), Галац (IV, 36,45,49,51), Зимнич, (IV,51,52), Измаил (IV,6,13,17,31), Калараш (IV,42), Калафат (IV,48), Каракал (IV,41,51), Крайова (IV,24,45), Питещ (IV,51), Руж де Веде (IV,41,48,51), Слатина (IV,8,44), Текуч (IV,41), Т. Мъгуреле (IV,26), Т. Северин (IV,43), Фокшан (IV,4,33,49,51).За утвърждаването на „Свобода-

Независимост" сред българските колонисти и емигранти в Румъния свидетелстват и публикуваните списъци на настоятелите на вестника. През второтата си година изданието използва за набирането на абонати посредничеството на настоятели в 15 румънски селища (Букурещ, Гюргево, Плоещ, Александрия, Т. Мъгуреле, Болград, Галац, Зимнич, Браила, Крайова, Измаил, Калафат, Олтеница, Бекет, Къмпина) (Св.,I, 52, с.), през третата година кръгът на селищата с настоятели се разширява с Т. Северин, Фокшан, Бузъу, като отпада Къмпина, а през четвъртата - вестникът разполага с постоянни посредници и в Питещ, Руж де Веде, Каракал, Яш, Бъкъу, Барлат. В продължение на цялото си съществуване „Свобода-Независимост" използва посредничеството на едни и същи лица в Александрия - Илия Широков, Плоещ - х. Параскев Минов (преди това настоятел на в."Тъпан")[31], Болград - Петър Фитов (настоятел и на „Тъпан", „Народност" и „Дунавска зора")[32], Крайова - братя Данаилови (настоятели и на в. „Тъпан" и в. „Народност")[33], Измаил - Д. Дабовски (настоятел и на „Тъпан")[34]. Настоятели на предхождащите „Свобода" вестници с радикално направление били и Данаил Попов („Народност")[35], Петър Янкулов („Тъпан")[36], Стефан Дончов („Тъпан")[37]. С поддържането и издаването на „Народност" и „Тъпан" били обвързани и най-близките първоначални сътрудници на Каравелов Димитър Ценович, Иван Мънзов и Киряк Цанков. За съществуващото единодействие между кръга „Братска любов" в Букурещ и дейците на новооснованото Книжовно дружество в Браила по политиката и разпространението на вестник „Свобода" в началния период от издаването му свидетелства и прякото ангажиране на Васил Д. Стоянов в разпространението на изданието. На 2 април 1870 г. той съобщава на Д. Ценович, че настоявал пред Димо Петрович за скорошното събиране на парите на абонатите в Браила и изпращането им до редакцията, както и за изплащането стойността на 6 абонамента за вестника от П. Аврамович в Галац. Каравелов все още е „побратим" за Стоянов и именно на него той разчита за достоен отговор на появилите се в „Дунавска зора" нападки срещу БКД[38]. Показателен за бързото налагане на „Свобода" сред българите в Румъния и възприемането ѝ като орган-опонент на „старите" на различни равнища е в известна степен и отказът на част от старите абонати на „Отечество" (скоро след излизането на „Свобода") да го получават и подкрепят финансово. Макар и под благовиден личен предлог, от настоятелството му още в първите дни на 1870 г. се оттегля тясно свързаният с Книжовното дружество влиятелен браилец Н. Ценов[39]. Изданието на „седемте" е „отблъснато" според „предразсъдки" (Ив. Адженов) от Данаил Попов[40]. От 25 абонатите на „Отечество" в Галац спадат до 5. Сред имената на отказалите да получават вестника срещаме и това на настоятеля на „Свобода" П. Аврамович[41]. „Отечество" отхвърлили и някои крайовци[42].

Със сигурност още от появата си в. „Свобода" се получава във Виена. Запазена е разписка, подписана от Каравелов на 7 януари 1870 г., за изплатен абонамент от Гр. Начович. В придружително писмо към нея редакторът моли Начович да събере и други „пронумеранти" на вестника сред българите в столицата на Австро-Унгарската империя. „Гледайте и вие да помогнете на нашето предприятие, да не излезе килаво"- пише Каравелов[43]. Вестникът се изпращал и до „Славянска беседа"[44]. Обръщенията към Д. (вероятно Димитър Анев) и К. (вероятно Никола Ковачев), отправени в рубриката „От редакцията", още през първата година показват, че „Свобода" успял да се наложи сред най-представителните фигури от малобройната българска колония във Виена[45]. Вестникът дори се ползвал с предимство пред други издания при запознаването на българската колония в австроунгарската столица с родна информация. Например, Янко Ковачев се осведомява за „Периодическо списание" предимно по публикациите в Каравеловото издание[46].

След бр.17 (26 февруари 1870 г.) „Свобода" се получавал и от българските ученици в Табор. Като благодари на A.V.Z. за предложението да изпраща материали за „Свобода“, Каравелов го уверява, че изданието ще му се изпраща редовно[47]. Малко преди това един брой от вестника за българските ученици в града подарил търговецът Георги Киселов, а Спиро Константинов заплатил броя, който се изпращал до читалището в Прага[48]. Вестникът продължил да се изпраща в Прага и Табор и през втората си година[49]. След постигнатото съгласие през лятото на 1869 г. „Свобода“ получава сериозна поддръжка в Одеса. Тук вестникът има 18 абонати[50] и според генералния консул М. Хитрово се разпространява с предимство пред останалите български вестници и особено пред органа на „старите“[51]. Тодор Минков дори твърди, че одесци „преследват“ „Отечество“. Новото издание достигало и до Москва. В началото на януари 1870 г. Р. Жинзифов изпраща до намиращия се тогава в Неапол Марин Дринов изрезка от вестника със статия, критикуваща поведението на московските българи[52]. Стойността на едно годишно течение на „Свобода“, предназначено за българските студенти в Москва, заплатил Васил Колони[53]. Но вероятно Каравелов изпращал изданието си до добре познатата му московска българска колония още от първия му брой. Кореспонденцията на Н. Бончев с Марин Дринов от 1870 г. показва, че Бончев редовно следи „Свобода“[54].

За получаването на „Свобода“ от българските ученички в Белград и Одеса пък се погрижили съпругата и дъщерята на Димитър Ценович[55]. С благодарствено писмо от 26 декември 1869 г. ученичките Евдокия, Теодосия и Евгения Бояджиева благодарят на благодетелката си за възможността да следят новия български вестник[56]. Броят, предназначен за Загребската Омладина, пък се заплащал от Иван Кършовски[57]. Сигурно е, че след втората си годишнина изданието достигало и до малцината български търговци в Англия. Сред най-редовните и коректни абонати на вестника бил установилият се в Манчестър Йордан Вълчев[58]. Фактът, че чрез Вълчев трябвало да се осъществява планираната след посещението на Райнов в Западна Европа кореспонденция с Мацини, позволява да се допусне обаче, че Вълчев получавал вестника още от 1869 г.[59] Сред евентуалните читатели на Каравеловото издание в Манчестър вероятно били и Марко Вълчов[60], Атанас Минчов, Божидар Свободов и С. Михайлов, имената на които срещаме сред спомоществователите на няколко Каравелови книги[61].

Първите конфликти на Каравелов с първоначалните съмишленици възникват около Българското книжовно дружество и неговата роля в живота на българите - спор, в действителност мотивиран идеологически от еволюционистко-дуалистичните и радикалните позиции на отделните групировки сред емиграцията. Нападките, отправени от страниците на „Свобода“, най-често са свързани със забавянето на изданието на дружеството, но истинската причина за конфликта е адресът, изпратен от действителните членове до великия везир по повод фермана за Българската екзархия и идеята за преместване на седалището на тази българска общонационална институция в Цариград. Конфликтът тлее през пролетта на 1870, за да избухне с пълна сила през лятото на същата година. През юни В. Д. Стоянов съобщава на М. Дринов, че голяма част от „интелигентните ни еднородци“ се отнася отрицателно към дейността на дружеството и болшинството българи се поддават на внушенията на тези „шарлатани“ и „врагове на българский народен успех“, чийто водач „сега в Ромъния е побратим Каравелов и други неколко негови верни другари като Великсон, Касабов и пр.“[62] Оплакванията пред Дринов продължават през цялата година. Според Стоянов особено податливи на внушенията на Каравелов били българите в Браила и Галац, които смятат, че „што говори „Свобода“ за нас, че сичко това е истина“[63]. Стоянов обаче все още признава отделна правота в част от критиката на Каравелов[64]. С развитието на конфликта задръжките и у двете страни окончателно отпадат. Читателите на „Свобода“ стават за В.Д. Стоянов „толпата“, която „плеска с ръце Каравелову и го въздига до небесата“ - „тукашните комунисти, нихилисти, пролетариите и други подобни“[65], съмишлениците и сътрудниците на вестника пък са лица „поуцапали се от школата на свободджията“[66], „жертви на Каравеловата адска душа“[67], а самият редактор е „началник на тес, които искат да унищожат дружеството“[68], „хайманата“[69], „копривщенския побеснял вълк“[70], „първи днес убесилник“[71]. Споровете около книжовното дружество все пак не разклащат толкова силно авторитета на изданието. В седалището на дружеството Браила то все още има широка подкрепа - Стефан Берон, Скарлат Стратович, Добри Войников, Димитър Великсин и др. видни членове на българската колония споделят критиките, отправяни от вестника към БКД[72]. Според В. Д. Стоянов Л. Каравелов и през 1872 г.“е любимецът на тукашната публика“. Недоволствата обаче също са реален факт. Те са изказани и пред Левски от българите в Олтеница и Гюргево по време на посещението му в Румъния за общото събрание от пролетта на 1872 г.[73]

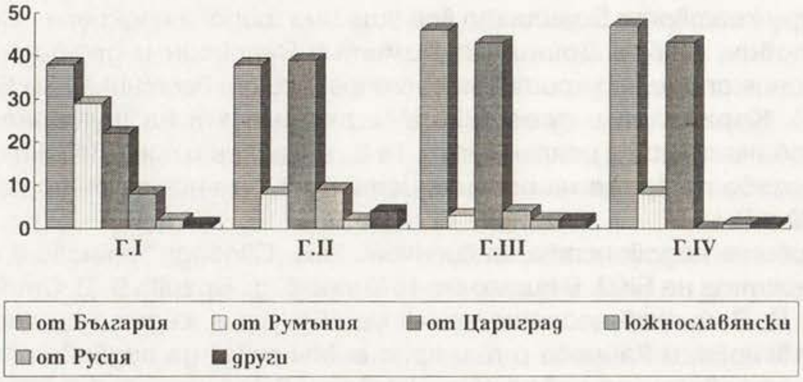
Повод за първите недоволства на виенчани към „Свобода“ отново е позицията на вестника по дейността на БКД. В писмо от 1870 юни 6. д., Браила В. Д. Стоянов обяснява на Г. Начович, че Д. Войников посетил на 8-9 май Букурещ, където се споразумял с „г. Касабова, г. Каравелова, и Райнова и п. и пр. с г. Мънзова“ да подбива авторитета на БКД. Моли го да отговори по повод тези клевети в печата - във в.“Отечество“ или „Македония“, като разкритикува цялата група. Настоява също да агитира сред българите във Виена да откажат абонамента си за в. „Свобода“ и „Дунавска зора“[74]. По отношение на дружеството виенчани са все по-склонни да подкрепят действията на В. Д. Стоянов и В. Друмев. По настояване на Стоянов през лятото на 1872 г. Г. Начович в отговор на отпечатаната в бр. 18 на в.“Македония“ статия „Книжевното дружество в Браила“ открито се конфронтира с Каравелов и го обвинява в евтин популизъм: „Има и друго средство за препитание: основи във Влашко един вестник, дай му някое гълчаливо заглавие: като например Балкан, Свобода, Народност и проч. Гледай [какви] глупости аресват на твойте акрани по кавенетата и кръчмите и ги вмествай сичките в Балкана, ти ще будиш тогаз един идол, един пример на родолюбие и абонатите ще валят като дъжд“[75]. Въпреки че продължават да подкрепят вестника, оставайки негови абонати[76], с времето българите във Виена все по-често се дистанцират от позицията на изданието и редактора му. За засилването на антикаравеловските настроения помага и пристигналият през лятото на 1873 г. във Виена Светослав Сапунов Миларов[77]. Още през февруари обаче Д.Рад(ионов) пише от Неапол до Г. Паликари(?)-б.м.: „дето ми бърбориш за кир Каравелов, има си място до нейде си, но за това съм та убедил още в Адамово време“[78].

Може да се каже, че като цяло вестникът доста трудно набира абонати след 1873 г. - т.е. след възстановяването му под новото име „Независимост“. Въпреки че той остава почти единствено регулярно излизащо издание на най-многобройната част от емиграцията - румънската, и че по това време български вестници не се издават нито в Сърбия, нито в Русия, нито в някоя друга по-близка или по-далечна страна с българска колония в нея, интересът към него се ограничава в тесния кръг на съмишлениците. С усилията и внушенията на П. Хитов и Ив. Драсов той се крепи на ръба на спирането през последната година и половина от излизането си[79]. „Не знам как да мисля за Каравеловото оплакване. Тежко и горко ако престане и „Независимост“ ще ни се присмеят всичките хора, че не сме в състояние да поддържиме и един лист!“- пише Драсов до Хитов[80].

Влияние върху ограничаването на разпространението на вестника безспорно оказват и разпространилите се по това време слухове срещу Каравелов по повод евентуално негово предателство във връзка с Арабаконашкия обир, и конфликтите вътре в БРЦК, а вероятно и липсата на повече икономическа и специфична румънска вътрешнополитическа информация, която би привлякла и други прономеранти - не само

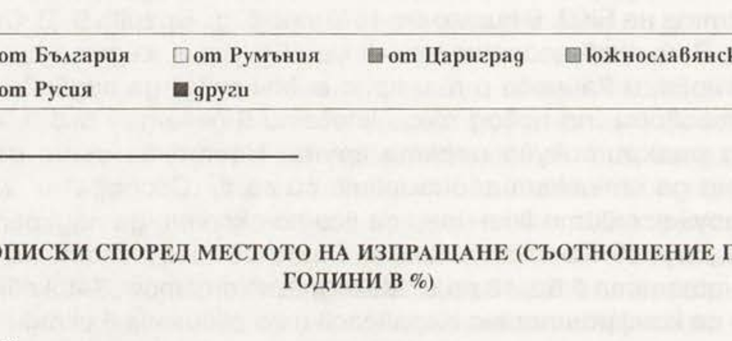
**Диаграма 1**

ДОПИСКИ СПОРЕД МЕСТОТО НА ИЗПРАЩАНЕ (% ОТ ОБЩИЯ БРОЙ ПО ГОДИНИ)



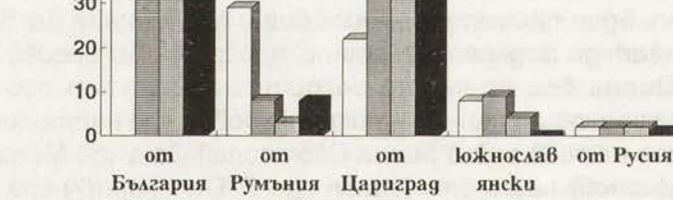
**Диаграма 2**

ДОПИСКИ СПОРЕД МЕСТОТО НА ИЗПРАЩАНЕ (СЪОТНОШЕНИЕ ПО ГОДИНИ В %)



**Диаграма 3**

СЪОТНОШЕНИЕ НА ДОПИСКИТЕ , ИЗПРАТЕНИ ОТ ИМПЕРИЯТА И ОТ ЕМИГРАЦИЯТА (% ОТ ОБЩИЯ БРОЙ



от средите на политическата емиграция. Най-съществен обаче остава въпросът за идеологическото пуританство на Каравелов. То е трудно възприемчиво за събратята му в Румъния, а и не само там. Принципните му позиции - било по политически, било по литературни или общокултурни въпроси, му създават много повече врагове отколкото приятели[81]. Дори за П. Хитов и Ив. Сапунов, за които "Независимост“ трябва да продължи съществуването си на всяка цена, - „каквото и да е нам пак тряба неговиа лист че ако остави и той тогава ще останем без никакав свободен лист“[82], критиките му не винаги са уместни. Особено неприемливи за читателите на вестника са категоричните оценки на редактора за произведенията на пишешите му събратя. Това довежда до остър конфликт с Т. Пеев, Я. Ковачев, а и с други стари съмишленици.

Показателни за разпространението на „Свобода-Независимост“ сред емиграцията са и дописките, изпращани от емигрантите за публикуване в изданието[83]. Както се вижда от диаграми 1, 2, 3, броят на емигрантските материали прогресивно намалява и се свежда до незначителен брой в последната година от излизането на вестника. Най-равномерно и сравнимо с другите български издания в Румъния материалите са разпределени през първата годишнина на „Свобода-Независимост“.

За известно предпочитание на румънските българи към „Свобода“ през първата ѝ година говори не само броят на румънските дописки, но и многобройните съобщения във вестника по повод различни чествания и събития в живота на българите, както и материалите с рекламна цел. „Свобода“ посредничи за разпространението на само на съчиненията на Раковски, стихосбирката на Величко Попов, издадените от Н. Пандурски литографии на Х. Дембицки, но и на книгите на Марин Дринов, Иван Богоров и др. български автори в Букурещ, Плоещ, Александрия, Гюргево, Болград, Браила и Галац (I,2,3,6,7,8,12,14,16,22,30,36-38,48,49 и др.). Публикувани са 22 съобщения за организирани сказки и събрания на читалище „Братска любов“ (I,2-12,17,19,21-23,27), покани за събрания на училищното настоятелство в Гюргево , на БКД в Браила, за сказка в Гюргевското читалище „Съгласие“ (I,11,34,36) и др. Чрез „Свобода“ българите могат да се абонират за излизащия на немски език „Свободен изток“ на А. Андрич (I,34), да си купят портрета на Светлозар Милетич в тъмницата (I,47) или да изпратят помощ за ранените френски войници до редакцията на „Correspondance slave“ в Прага (I, 43). Пак чрез вестника се осъществява и събирането на помощи за Свищовското училище (I, 33-36, 50). Броят на публикуваните съобщения прогресивно намалява още от втората година на „Свобода“ (71 срещу 100 през първата), за да достигне 51 през третата и 42 през последната година от излизането на вестника. Ограничава се и кръгът на лицата и институциите, поместващи обяви в изданието. През 1871/72 г. „Свобода“ вече не помества обявления (извън рубриката „Книжевни известия“) за издания, неподчиняващи се на идеологическите ѝ изисквания. Единствените обявления освен тези за Каравеловите книги са за „Стенен месецослов“ на Бранислав Велешки (II, 25,27) и „Българските инсургенти в 1868 г.“ на Ангелаки Савич (II, 47), а от периодичните издания „Свобода“ рекламира само „Раденик“ на Светозар Маркович и „Будилник“ на Хр. Ботев (II,28,33). Редакцията посредничи и при набирането на средства за паметниците на Г. Раковски и Хр. Бояров (II,35,38,51). Казаното се отнася в още по-голяма степен за 1872/73 г. Редакцията отново рекламира само собствените си издания. Единствено изключение от правилото е дадената възможност на деловодителя на Добродетелната дружина да помести опровержение на един от стипендиантите ѝ, че не е получил необходимите средства за продължаване на образованието си[84]. Съобщенията през четвъртата година в „Независимост“ също са ограничени в кръга на близките сътрудници на изданието - реклама на фабриката на Д. Ценович (IV,31), известие за изпитите в българското училище в Букурещ, където учител по това време е Ботев (IV,35), покана за годишните събрания на БКД, чийто деловодител е Тодор Пеев (IV,2,40) и още едно съобщение от Т. Пеев за отлагането на лотарията в полза на Браилското българско училище (IV,37).

В заключение може да се отбележи, че в разпространението на вестник „Свобода-Независимост“ сред българската емиграция се проявяват тенденции, типични за процесите, протичащи в средите на българската емиграция в навечерието на Освобождението - както оформянето на ясно изразени идеологически предпочитания, водещи до увеличаване и спадане на интереса към вестника, така и дистанцирането на емигрантите, обвързани с активна стопанска дейност (най-вече, що се отнася до виенския кръг) от радикалните позиции на изданието и неговия редактор. Макар и най-дълготраен по време на съществуване сред останалите си емигрантски събратя „Свобода-Независимост“ остава затворен в тесния кръг на привържениците на радикални, революционни действия и не успява да се превърне в издание с първостепенно значение поне за немалката българска колония в Румъния. Трябва да отбележим обаче, че и целта на редактора му не е такава. Неговият поглед е обърнат много повече навътре - към съдбата на българите в империята, и много повече напред - към политическото бъдеще на свободна България, отколкото към всекидневните проблеми на живеещите от няколко поколения сънародници в чужди земи. Той никога не ги забравя, но никога не ги поставя и на преден план. Ето защо и вестникът му намира добър прием най-вече сред онези, за които борбата за свобода е много по-важна от стопанската информация.

---

1. Тук ще отбележа само някои от най-съществените съчинения в историографията: **Клинчаров, Ив.**, Любен Каравелов. Биография. С., 1925, 80-110; **Пенев, Б.**, История на българската литература. Т.4. С., 1978, 465-470; **Димитров. М.**, Любен Каравелов. Биография, С., 1959 (по-нататък МД. ЛКБ); **Аранудов, М.**, Любен Каравелов. Живот, дело, епоха. С., 1972, 399-444; **Леков, Д.**, Любен Каравелов. С., 1975; **Воробьов, Л.**, Любен Каравелов. С., 1985, 208-216; **Иванов,Ю.**, Българският периодичен печат от възраждането му до днес. С., Т.1, 1893, 166-173; **Бобчев, С.**, Преглед на българский печат (1844-1894) - В: Юбилеен сборник по случай 50-годишнината на българската журналистика. С., 1894, 67-72; **Боршуков, Г.**, История на българската журналистика (1844-1885). С.,1965, 264-276; 2. **Вж. Страшимиров, Д. Т.**, Централният таен комитет в Букурещ. -БИБ, 1931, кн.2-3; **Бурмов, Ал.**, Българският централен революционен комитет. С., 1943; **Бурмов, Ал.**, Л. Каравелов и създаването на БРЦК в Букурещ през 1869-71 г. - В: Избрани произведения. Т.2, С., 1974, 201-219; **Косев, Д.**, Към историята на революционното движение в България през 1867-71 г. С., 1958; **Димитров, М.**, За идеологията на Л. Каравелов и неговото място в революционното движение - ИзвИБЛв, 1956, кн.2, 3-37; **Шарова, Кр.**, Л. Каравелов (1869-1870) - Векове, 1984, кн.6, 5-24. и др.; 3. **Динеков, П.**, Фейлетони на Л. Каравелов и Хр. Ботев „Знаеш ли ти кои сме“ - В: Литературни образи. С., 1957; **Унджиева, Цв.**, Любен Каравелов. Белетрист и фейлетонист. С., 1968; **Леков, Д.**, Българската възрожденска литература. Проблеми, жанрове, творци. Т.2. С., 1988, 214-247 и др.; 4. Вж. по въпроса **Тодоров, Г. Д.**, Българската следосвобожденска публицистика и историография за живота и делото на Любен Каравелов (1879-1885). - В: В памет на акад. М. Димитров. Изследвания върху Българското възраждане. С., 1974, 395-444; 5. За утвърждаването на това мнение важно значение имат публикациите на Г. Бакалов, М. Димитров, Ал. Бурмов и др.; 6. Някои наблюдения в тази посока съдържат у **Сидельников, С. И.**, Болгарский революционный центральный комитет. Харьков, 1970, 70-71 и **Шарова, Кр.** Опит за реконструкция на незапазени писма на В. Левски, Л. Каравелов, Г. Живков, Д. Хр. Попов и др. от края на 1870 и началото на 1871 г. - Известия на държавните архиви (ИДА), кн.51, С., 1986, 15-18 (по-нататък КШ, ОРНП); 7. Известен опит за разботването на проблема само по отношение на ЧРК в страната е направен в публикацията ми - **К. Мирчева**. Вестникът на Любен Каравелов „Свобода-Независимост“ и организационната структура на БРЦК в Османската империя (абонати и кореспонденти). - Българско възраждане. Идеи, личности, събития. Годишник на Общобългарския комитет „Васил Левски“. Т.1. С., 1995, 129-154; 8. **Бурмов, Ал.**, Л. Каравелов и създаването на БРЦК в Букурещ. - В: Избрани произведения, т.2, С., 1974, с.232; 9. **Бурмов, Ал.**, Пак там, с.230; 10. **Капитанов, Хр.**, Създаването на БРЦК в Букурещ и появата на в.“Свобода“ на Любен Каравелов. - Български журналист, кн.10, 1969, с.23-24; 11. МД. ЛКБ, 206; 12. МА. ЛК, с.331; 13. **Димитров, Мих.**, Публицистиката на Л. Каравелов, С., 1957, Т.1, №117, 546-549; №195, 629-633; 14. Тъпан, I, 9 от 10 август 1869, с.35; 15. Българското националнореволюционно движение 1868-

1874. Чуждестранни документи. (БНРД) Ч. 1 1868-1871, С., 1992, №183, с.295; 16. Към подобно тълкуване насочва едно писмо на В. Д. Стоянов до Д. Ценович от 2 април 1870 г., в което той изказва съжаление, че все още не са уредили печатницата, за да отиде и той в Букурещ. - НБКМ-БИА, ф.80, IIA 7295; 17. НБКМ-БИА, ф.18, а.е.28, л.58-59; 18. **Игнятович, Дж.**, Сръбските другари на Л. Каравелов. Отпечатък от сборник „Октомври“, издание на „Глас на българите в Югославия“, Белград, 1957, 8; 19. **Забунов, Ив.**, Болгары Юга России и национальное болгарское Возрождение в 50-70-е гг. XIX в. Кишинев, 1981, 74; 20. Това интересно писмо се съхранявало в личния архив на акад. Мих. Димитров, който все още не е предаден на архива на БАН. В МД. ЛКБ, 187 М. Димитров за съжаление не привежда в цитат този откъс от документа; 21. НБКМ-БИА, ф.14(Г.Н.), оп.1, а.е.3175, л.1-2; 22. НБКМ-БИА, ф.111(М.Д.), а.е.202, л.35-37; 23. БНРД, I, №175, 288-289; тезата, че името на вестника бил един от основните моменти в спора на Каравелов в „старите“ пръв поддържа в спомените си Пандели Кисимов; 24. НБКМ-БИА, ф.111(М.Д.), а.е.50, л.67-72. Публ. **Бончев, Н.**, Съчинения. Подбор и ред. Ив. Сестримски. С., 1983, №66, 339-345; 25. **Бурмов, Ал.**, Любен Каравелов ..., с.231; **Капитанов, Хр.**, Създаването на БРЦК ..., с.23-24; 26. Свобода, I, 44 от 30 септ. 1870, 352; 27. **Забунов, Ив.**, Цит. съч., с.76; 28. МД. ЛКБ, с.273. **И. Николи•**, Непозната писма Šубена Каравелова. - Зборник Историјског музеја Cpibuje., №11-12, 1975, №2, 147-148; 29. ЦГИА-Москва, ф.730, оп. 1, ед. хр. 2901, л.32-33; АВПР, ф. Пос. в Константинополе, оп. 512/7, д.697, л.35-38; 30. На този въпрос се спирам подробно в цитираната моя статия (вж. бел. 7); 31. Тъпан, I, бр.8 от 26 юли 1869, с.31; 32. НБКМ-БИА, ф.5, а.е.9, л.11-12; ф.116, а.е.4, л.36-37; 33. Тъпан, I, 8 от 26 юли 1869, с.31; 34. НБКМ-БИА, ф.5, а.е.9, л.5-6; ф.116, а.е.4, л.81-82; 35. НБКМ-БИА, ф.154, а.е.6, л.14-15; 36. НБКМ-БИА, ф.5, а.е.9, л.7-8; 37. НБКМ-БИА, ф.5, а.е.9, л.13-14; 38. НБКМ-БИА, ф.80, IIA7295; 39. НБКМ-БИА, ф.235, а.е.3, л.1-2; 40. Пак там, а.е.7, л.9; 41. Пак там, л.35,41-43; 42. Пак там, л.66; 43. НБКМ-БИА, ф.14, а.е.2259, л.1-2. Автогр. Публ. МД.ПЛК, I, №148, 586; 44. Един брой за тази цел дарил И. Киселов. - Свобода, I, 7, 17; 45. Свобода, I, 26, 7 май 1870, с.208; 41, 7 септ. 1870, с.328; 46. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.147, л.2-3; 47. Свобода, I, 17, 26 февр. 1870, с.136; 48. Свобода, I, 15, 12 февр. 1870, с.120; 49. Бележките в рубриката „От редакцията“ позволяват да се допусне, че вероятно зад инициалите П.Б. на един от абонатите стои пребиваващият по това време в Прага Петър Берковски. Свобода, II, 37, 45; 50. **Забунов, Ив.**, Нови данни за Любен Каравелов. - В: Българското възраждане и Русия. С., 1981, с. 509; 51. **Забунов, Ив.**, Болгары Юга России и национальное болгарское Возрождение 50-70-е годы XIX в. Кишинев, 1971, с.79; 52. НБКМ-БИА, ф.111/М.Д./, а.е.103, л.30-31; 53. Свобода, I, 7, 17 дек. 1869, с.56; 54. Московската дописка, която Р. Жинзифов изпраща на М. Дринов, е публикувана в бр. 7, 17 дек. 1869; 55. Свобода, I, 2, 12 ноем. 1869, с.16; 56. НБКМ-БИА, ф.80, IIA 7289; 57. Свобода, I,15, 12 февр. 1870, с.120;58. Свобода, 11; Свобода/Независимост, III, 1, 39; Независимост, IV, 3,5;59. „Писмата в Лондон да се написват до: M-r Vultchoff et c-ie, 22 Riedgefield, a Mancestre, за да се предаде на господина Ивана Ев. Гешев.“ - НБКМ-БИА, ф.154, а.е.21, л.28-33; 60. Спомоществовател заедно с Й. Вълчов на драмата на Каравелов „Хаджи Димитър Ясенов“; 61. Спомоществователи заедно с Йордан Вълчов на Детска библиотека №2 За въздухът и неговото влияние на животните и на растенията. Букурещ, 1872; 62. НБКМ-БИА, ф.111(М.Д.), а.е.92, л.12-13; 63. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.92, л.28-31; 64. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.92, л.32-57; 65. НБКМ-БИА,ф.111, а.е.292, л.38-47; 66. НБКМ-БИА, ф.14, а.е.3421, л.54-55; 67. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.292, л.60-69; 68. НБКМ-БИА, ф.14, а.е.3421, л.56-57; 69. ДИБКД, No208, 294-295; 70. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.292, л.60-69; 71. НБКМ-БИА, ф.14, а.е.3421, л.77-78; 72. НБКМ-БИА, ф.111, а.е.292, л.38-47; 73. **Левски, В.**, Документално наследство. Подготвили за печат К. Възвъзова-Каратеодорова, З. Нонева, В. Тилева, Н. Генчев. С., 1973, N95, 184-185; 74. НБКМ-БИА, ф.14(Г.Н.), а.е.3421, л.10-11.; 75. НБКМ-БИА, ф.14(Г.Н.), а.е.125, л.8-10. Чернова; 76. През 1871/72 г. настоятел на изданието е Н. Ковачев, а през следващите две години братя Аневи. Самият Г. Начович е сред абонатите и през III-та годишнина на вестника. Вж. запазената разписка за заплатен от него абонамент - НБКМ-БИА, ф.14, оп.2, а.е.9, л.1; 77. Вж. Ив. Драсов-Писек, до Д.Хр. Попов-Т. Мъгуреле, 4 август 1873 г. - ДА-Вн, ф.690k, оп.2, а.е.52, л.39-40; 78. НБКМ-БИА, ф.14(Г.Н.), а.е.3151, л.1-2; 79. Вж. например **Страшимиров, Д. Т.**, Архив на Възраждането. Т.1, С., 1908, 489-490-N2; НБКМ-БИА, ф.87/П.Х., IIA 8485, IIA 9032, IIA 9119; ф.5 (К.Ц.), а.е.5, л.53-54 и др.; 80. ДА-Вн, ф.690k, оп.2, а.е.52, л.60. Датировката по НБКМ-БИА, ф.87(П.Х.), IIA8485. Публ. ДТС. АВ, I, No11,193-194; 81. НБКМ-БИА, ф.111(М.Д.), а.е.92, л.68-69; 82. Ив. Сапунов-Белград до Ив.Драсов-Писек, 11 юли 1873 г. - ДА-Вн, ф.690k(И.Д.), оп.2, а.е.53, л.5-6;83. Тук поради липса на място проблемът за кореспондентите на вестника ще бъде разгледан само най-общо и единствено във връзка със създаването на обща представа за разпространението на „Свобода-Независимост“; 84. Независимост, III, 42 от 7 юли 1873 г., с.337.

# ИСТОРИЧЕСКИ И ЕТНОКУЛТУРНИ АСПЕКТИ НА ХАЙДУТСТВОТО В СЛИВЕНСКО (НАЧАЛОТО НА ЕДНО ПРОУЧВАНЕ)

**Мария Кирова - Владимир Демирев**

Така избраната тема на едно подобно изследване предполага комплексен подход към конкретното явление и към всички обществено-исторически процеси, съотносими с него. В този смисъл базата за това са провежданите немалко досега проучвания за хайдутството в Сливенско, както и на културно-историческото наследство на този край. Резултатите от тези проучвания ни подсказаха идеята да се потърси мястото на хайдушкото движение в цялостната картина на обществените и историческите процеси през дългия период на турското робство и след него, не само като форма на съпротива, но и като реакция на етническото самосъзнание в период, когато етносът е застрашен и когато тази реакция се изявява на всички нива от живота на етноса.

В началото на нашите намерения беше да се събере максимално възможната информация за зараждането на хайдутството в Сливенско; неговото развитие като самоорганизираща се етническа воинска структура със свои закони на живот и дейност; за отношението на етническото самосъзнание, респективно фолклорното мислене към него като към „своята“ етническа институция, която впоследствие ще бъде натоварена с организираната революционна дейност.

В този смисъл като основна задача се очертава следното: на базата на известния исторически факт и конкретната личност да се потърси знанието за тях, съхранено в етническата памет; да се разкрие отношението на фолклорното съзнание към тях, съобразно неговата ценностна система в различните времеви нива на развитието на етноса от падането под турско робство насам. Или да се потърси начинът, принципът на „вписването“ на хайдутството като явление в цялостния процес на обществения и културен живот на населението в този район, с всичките нюанси на това проявление и взаимодействие.

Определено сме наясно, че така поставена идеята е примамлива, но същевременно трудно реализуема - за кратно време и от отделни специалисти. Затова бе избран принципът на екипното изследване, със задачата да се подходи към поставената тема от различни гледни точки. Членовете на екипа, започнал работа (м. юни 1995 г.) са: Мария Кирова, Васил Дечев - историци, Владимир Димирев - фолклорист - (ИМ-Сливен); доц. Елка Дроснева - историк (ИФ при СУ „Св. Кл. Охридски“); Цвета Райчевска - османист (ИМ-Бургас). Организатори на теренното проучване са Исторически музей - Сливен и Исторически факултет при СУ.

Основният принцип на работата ни беше: след предварително запознаване с изворов и документален материал, с резултатите от други изследвания, да се работи на терен в няколко поредни селища и около тях, по конкретно изготвен план. За начало на нашето комплексно проучване (етап, на който се намираме в момента) се спряхме на няколко селища от Котленско - селата Жеравна, Тича, Нейково, Раково, Медвен и Катунище. Причините да започнем именно от там са съобразени със следното (разгледано от исторически план):

- географското и стратегическо положение на района - близостта до големите пътища и проходи в Източна Стара планина, свързващи в административно, стопанско и политическо отношение двата вилаета - Дунавския и Одринския;

- етносоциалната характеристика на района - демографска, стопанска, културно-етническа характеристика (например наличието на групи население със специфични функции, свързани с вътрешноимперската политика на Турция, със съответните фискални облекчения и всички произтичащи от това следствия и пр.);
- съвременното демографско състояние на района.

Тук е необходимо да кажем, че правенето на подобно проучване в късното времево ниво, в което се намираме спрямо явлението хайдутство, има своите рискове, но наред с това е предпоставка за проследяването на един съществен момент. Като време се намираме в немалка отдалеченост от периода на живот на явлението, когато върху етническото знание и степента му на съхраняване са оказали съществено влияние протеклите обществено-исторически процеси. А носителите на това знание го наследяват поколения наред, с непрекъснато променящ се начин на възприемане и предаване, в съответствие с конкретната система на усвояване и възпроизводство на етнокултурната информация.

В същото време това открива възможност да се проследи и развитието на отношението на етническото самосъзнание към хайдутството, зародило се като явление в началото на етническия стрес и в своя развой станало база за националноосвободителното ни движение. Определено се разчита на съхранената информация от периода, който е в непосредствена близост до времето на живот на явлението.

Споменахме, че сведения за хайдутството в Сливенско са събирани много преди да започне организираното проучване на културно-историческото наследство. Такава информация е събирана и по време на провежданите комплексни научни експедиции в региона, но в контекста на идеята на тези експедиции. Всичките материали, съхранени в Научен архив на ИМ-Сливен, станаха повод да се роди идеята за едно самостоятелно тематично проучване. Тъй, като сме все още в началото му, ще споделим само някои наши наблюдения и идеи, без да се впускаме в подробности по събрания немалък по обем материал, който ще бъде обект на друго, по-обширно изследване. По този начин смятаме да протече и работата ни: първият етап - на терена в селищата (докато обходим запланувания регион) и вторият етап - обработка, систематизиране и осмисляне на събрания материал в съответствие с темата. Работата на терена обхваща два основни момента: работа в района на селищата с информатори и работа извън селищата. Работата с информатори протича в следната анкетна последователност:

- събиране на предания, легенди, песни и др., свързани с местни хайдути, действали самостоятелно;
- действия на местни хайдушки дружини;
- хайдушки войводи от съответното селище, ятаци;
- сборища, биваци, места за укриване, зимуване и срещи;
- места на сражения, засади, обири на турската хазна;
- хайдушки кладенци, извори, паметници и гробове;
- движение на хайдути в региона - пътища;
- предания, свързани с хайдушко имане, иманярски разкази;
- хайдушка обредност;
- култови места, свързани с хайдутството;
- хайдутство - разбойничество;
- организация на хайдушкото пространство и време;
- отношение на населението към хайдутството, темата за предателството;
- топонимия, свързана с хайдутството.

Работата извън селищата обхваща следното: на базата на събраната в съответното селище информация се обхождат местностите, свързани с проучваната тема - сборища, кладенци, пещери и т.н.; проследяване с цел картографиране на основните хайдушки пътища - връзките им с основните търговски пътища и проходи, част от маршрутите за миграция на големите дружини от двете страни на Балкана и от региона в посока Румъния, Сърбия, Странджа, Беломорието и обратно. Разбира се, нямаме претенции, че сме обхванали всички възможни моменти от темата в нашия предварителен план, но трябва да споделим, че въпреки някои опасения, идеята „заработи" и то доста динамично. Оказа се, че въпреки отдалечеността във времето, местните хора пазят живо в паметта си знанието за хайдутството. С голяма охота ни разказваха това, което са научили от предците си и трябва да отбележим - правеха го с онази съпричастност, в която прозираше съзнанието, че става дума за нещо много важно, пазено и предавано от уста на уста и, разбира се, с изразено свое, лично отношение към него.

Особено интересни в този аспект са разказите за местни хайдути - излезли и действали самостоятелно; връзката им с други хайдути, с прочути войводи, подвизите им и т.н. Във всички случаи фолклорното съзнание на всяко селище подчертава значимостта на „своя" хайдутин и много често знанията за известни събития, чети и личности, се реализират чрез знанието за своите, за местните хайдути. Ще споменем само някои от записваните най-често предания за: хайдутина Желязко от Жеруна, войводите Трифон и Добри, за Вълчан войвода, Алтънлъ Стоян войвода, Кара Танас от Катунище (село „с осем къщи - девет хайдутина"), Димитър Калъчлията, Георги Трънкин, П. Хитов, Х. Димитър, Стефан Цоцкин (Кючук Караджа от с. Жеравна), Дели Ради от с. Нейково, Стоил войвода, за гибелта на Дели Ради и погребването на главата му до параклиса „Св. Мина" и пр.

Много са преданията за Вълчан войвода и неговите сподвижници - поп Мартин и Еленка войвода. Подробно се знае за скривалищата му - за явки, конаци, пътища, сражения; за даренията на Троянския манастир; за „общата пещера" и черквата, която войводата гради за поп Мартин в нея и т.н.

Интересна е темата за ятаците - местата за срещи и явки, т.е. „сигналната система" за общуване и връзки; за верността на ятаците - знаят се имената им, родовете им, какво са вършили и нещо, което особено е впечатляващо - живото отношение към тези хайдушки помагачи (дядо Краю от с. Тича, Кюпрю - ятаци на Вълчан войвода и др.)

Записана беше богата информация за сборища, биваци, зимовища и скривалища, локализирани предимно по билото на Балкана - „Агликина поляна", „Хайдут тепе", „Матей", а един от информаторите твърди, че най-голямото хайдушко сборище е при изворите на р. Камчия. В топонимията на селищата се срещат често наименованията: „Хайдушки извор", „Хайдушки хармани", „Големият и малкият хайдутин" и пр.

Проследявайки топонимията в това отношение бяха фиксирани и записани основни хайдушки пътища: „Джендем дере" (Сливен-Ичера), „Калният път" (Котел-Тича-Омуртаг), „Джумалийският боаз" и т.н., които обозначават движението освен към населените места, но и на север и на юг от планинското било. Попаднахме и на друг факт - често сборищата се намират на или в съседство със стари култови места - манастири, параклиси, крепости. Така бяха локализирани местности с наименования - „черквища", „манастири" и др., които имат отношение към хайдутството.

Във връзка с дейността и движенията на дружините, бяха записани много предания, свързани с конкретни места на сражения, засади, обири (особено по пътя на държавната хазна и пощата), например: м. „Варгата" (под връх „Вида") при „Моллов мост" и др.;

места, свързани с роднини или любими на местен хайдутин - напр. м. „Дойнини могили", край с. Катунище, отнасяща се за Кара Танас.

Стремежът ни беше да се извърши възможното по-пълно топонимично заснемане на изследвания район, с оглед ясното и точно организиране на пространството, което усвояват хайдутите в своя живот и дейност. Благодарение на огромния предварителен труд на колегата Васил Дечев по подготовката на едромащабни картни листове за землищата на обхожданите селища, стана възможно цялата записана топонимия - пътища, пътеки, сборища, пещери, кладенци и т.н., да се нанесат на картите. Всичко това, разбира се, с помощта на нашите местни информатори - водачи, с които обхождахме терена. Този момент е изключително ценен - тук именно се осъществява толкова важното „засичане" на устната информация от преданието с конкретното място, за което се отнася тя и разположението му в организацията на локалното етническо пространство.

Много важна се оказа темата за хайдушкото имане - голяма част от преданията бяха свързани с него. Знанието за хайдутството в известен смисъл се възпроизвежда и чрез преданието за хайдушкото имане - къде е заровено, защо е укрито, от кого и че се търси до ден-днешен. Така е с имането на Вълчан войвода, Д. Калъчлията, Г. Трънкин, П. Хитов, Х. Димитър и др. имането обикновено е придобито след обир на турската хазна или взето като откуп (случаят с Д. Калъчлията, взел голям откуп от бея, безчестил българки в заговор с попа на селото); най-често имането се оказва скрито и запазено от самите хайдути, с определена цел. Има и такова имане, което е изоставено от турците при изселването им.

Във връзка с темата за хайдушкото имане бяха записани сведения за знаковата система на обозначаване на имането - на семантиката на тези знаци и пластични изображения, тяхното възприемане и тълкуване. Все в тази посока материалите дават възможност да се проследи и отношението на фолклорното съзнание към явлението иманярство. Показателна в този смисъл е информацията от с. Тича за бай Марин Стайков, който като ходел по кьра, дялал по камъните нишани, за да лъже иманярите.

В някои от преданията попаднахме на съждения и интерпретации по идеята за държавността - в прекия смисъл на това понятие. Държавността като материален израз на исконния стремеж към политическа и духовна независимост; държавата - като регулатор, защита и противодействие на чужд поробител. За илюстрация ще посочим следния пример: в народната памет Вълчан войвода е толкова богат и влиятелен, че успява да убеди самия руски император да започне война с Турция (тогава ген. Дибич преминава Балкана). И следват логични обяснения - защо русите прекъсват своя поход, защо войната не донася на българите желаното освобождение и т.н.

Друга тема, която намери място в нашето проучване, бе тази за хайдутството и разбойничеството. Известно е, че във фолклорното съзнание хайдутството много често се възприема като разбойничество. Показателна в това отношение е информацията, записана в с. Тича от Венда Великова: „през турско хайдутите отдето минавали и ограбвали" - и веднага следва оценката в сравнителен план за нашето време: „... и сега ги има много!" Или пък мнението на Дачо Драганов от с. Нейково за Дели Ради: „Дели Ради беше първи бунтовник... А, Дели Ради не е бил хайдутин, ами бунтовник. Бунт искал да правят, България да я отърват от турско робство". И точно тук е проблемът - има ли основание за такова отношение, доколко то е в съответствие с култа към хайдутина като борец - етнически воин и доколко това е проява на мисълта за този антикулт (тъй като бяха записани и предания за чисти разбойници и обирджии, за такива, които обирали само турци - българи не закачали - какъвто е случаят с единака Кара Илия от с. Тича). Това специфична форма на отмъщение ли е или съпротива и как се възприема от народното съзнание? Защото има и определена склонност такъв тип разбойници до голяма степен да бъдат оправдани от това съзнание, заради тежката турска робия. По този начин се обясняват нещата и около Шибил и Инджето. Докъде свършва разбойникът-хайдутин и откъде започва хайдутинът-бунтовник (етническият воин)? Отговор на много от тези въпроси би могло да се открие в събраните (и тези, които тепърва ще се открият и запишат) народни предания.

Още една тема прозира сред събраните материали - темата за предателството. То - предателството, е постоянен спътник на хайдутите. Един от информаторите ни казва: „Българите са ги предавали (хайдутите), за пари...“ Макар и факт, даващ не много добра характеристика на етническото ни самосъзнание, всъщност предателството реално съществува и е много важно от позицията на това самосъзнание да се проследи развитието на отношението към това явление.

В досега събраното се очертава възможността да се види отношението на фолклорното съзнание не само към хайдутството като цяло, но и към конкретната личност - войвода, хайдутин, ятак, предател и това е винаги един от основните моменти в съхранената информация. Отношение наследено и отношение изразявано в момента от носителя на информация. Ще дадем следния пример: на въпроса защо наричат Стоян войвода - „Алтънлъ Стоян“, отговорите не са еднозначни по съдържание, но дълбоко в смисъла им стои идеята за различното, необикновеното: „Тъй му казвали, защото бил добър“, „ казвали му така, защото дрехите му били целите в злато“, „носил по дрехите си златни висулки“ или „щото имал много злато“ и т.н. А златото във фолклорно-митологичното мислене е знак за необикновеност и всичко това в тези предания е плод на култа към народния герой - хайдутина.

Този култ и това отношение е изявено много добре и в хайдушките народни песни, каквито записвахме непрекъснато по време на теренната ни работа и които представляват също основен материал за реализирането на нашата идея.

Прави впечатление и още нещо - често пъти се наблюдава едно непредубедено „смесване“ на информация - разместване на времеви нива, изреждане на противоречиви сведения, „среща“ на събития и личности - хайдути, войводи и др., което според нас намира обяснение в народния култ към тях, в стремежа те да бъдат обхванати в своята „неделимост“ като значение. В с. Нейково например се знае не за баба Тонка Обретенова, а следното: „Отсам Дунава живеела една баба Дона. Живеела в една такваз пещера, не в град, не в село, ами в канаръта. Тя се грижела за хайдутите. Тя ги посрещала и им услугвала - и на хайдутите, и на Ботев и на Хаджи Димитра и на другите“.

Намеренията на нашия екип са да се продължи с още няколко поетапни теренни изследвания с цел да се обхванат онези региони, където има основания да открием повече информация. Тук трябва да се подчертае, че от съществено значение би било да се разшири обхвата на проучването и в пространствено отношение - проследяване на пътищата на миграция и периметъра на действие на хайдутите в посока Търново, Лудогорието, към Странджа и Сакар. В този смисъл смятаме, че биха могли да се включат специалисти от тези райони, за да се получи една по-цялостна картина на изследваното явление - хайдутството - най-продължителният, сигурен и понякога единствено възможен начин на противодействие и съхранение на българския етнос в продължение на векове.

---

* Цитираните материали са от личните архиви на членовете на екипа, участвали в проучването.

# ГЛАВАТА НА ДЕЛИ РАД

## Елка Дроснева

В народната памет Ради Тодоров Мухтаров (1821-1876), наречен неизвестно кога и защо, но приживе Дели Рад е „човек без биография". Досущ като хиляди други фолклорни герои, на които само един епизод от живота творците са счели за достоен за възхвала, възпяване, запомняне - епизод поучителен, осмислящ живота на героя, превръщащ простосмъртния в герой, епизод дивен и невероятен. Останалото избледнява, защото е „като при всички", та народната памет не се вижда длъжна да го опази. Епизодът на Дели Ради е участието му в Априлското въстание, в четата на Стоил войвода, където постъпил вместо сина си Теньо. Загинал - убит или посечен, с отрязана глава, Дели Ради направил мъртъв няколко крачки и ..."влязъл в народната памет". От тогава и до днес тя свято го пази, дори ако не иска да вярва в крачките на мъртвото тяло, дори когато иска да ги обясни, защото отдавна ѝ звучат невероятно.

Днешният спомен малко е опазил за истинския, живия Дели Рад[1]. Според потомците му е имал осем сина от две жени, бил комита на Хаджи Димитър, с когото ходел три-четири години като байрактар. Работел в Балкана, дялал материал и така изучил всички местности. Когато Стоил войвода дошъл в Нейково да сбира четници, повикал един от синовете, но той бил млад и слаб и затова Дели Ради не го пуснал. Както мнозина помнят, 56-годишният баща отишъл в четата вместо сина си. Сигурно защото добре познавал планината, като видял облаците предупредил войводата, че ще вали сняг, но Стоил не повярвал - какъв сняг през юни, по втори юни. Но валяло, а четниците вървели напред, с тях и Дели Ради. По дирите потерята ги открила. Сам, с един другар, който му пълнел пушката, или пък и с другите Дели Ради застанал зад един бук на Голямата поляна и храбро се сражавал с пушка, а после, като свършил патроните, и с нож и сабя. Точен стрелец бил и куршумът му на празно място не падал, но някой турчин го издебнал изотзад и го застрелял (варианти - посякъл по най-страшен начин). Обезглавеното тяло направило крачки напред - защото бил силен (вариант - по инерция, стръмно било, та и тялото полетяло напред).

Отрязаната глава турците занесли в селото. Кехаята, също турчин, свикал цялото село и предупредил хората да не издават, че го познават, защото сигурно ще затрият селото. Отрекла да го познава и жена му и даже играла хоро. После разнасяли главата и по околните села, а накрая я занесли на сливенския паша. Не щял да я гледа пашата, защото мъртъв Дели Ради не му трябвал - живият искал. Намерила се християнка и погребала главата в сливенския параклис „Св. Мина". От онова време „Дели Ради живее на поляната, а синът му - в Котел", поляната се нарича Делирадева, а и букът е жив и той се нарича Далирадев бук. Близо е до Харем бунар, където поп Мартин избил харема на пашата, а после и невярната си жена. 700-800 метра надолу от дъба е погребано тялото на Дели Ради. Преди смъртта си успял да скрие рога с жълтици, които носел в себе си. И друго умеел - да напали огън в планината, за да се сгрее четата - на всички огнивото било овлажняло от снега, само неговото не; обул наопаки цървулите си, та турците като тръгнат по снега да го преследват, да объркат посоката. Вече в наше време в центъра на родното му село Нейково е издигнат паметник. Помни се още, че бил „луда глава", силен и буен, мразел турците и те него - те пък понеже Дели Ради не им дава жените си, а те ги искали. Докато не знаели още кой е, казвали му „Добър ден", а той ги псувал на майка. Като тръгнал за четата решил да заколи едно турче, за да се „накърви", но жените от селото го възпрели.

Книжнината от времето след събитията и до днес добавя, че Дели Ради е роден през 1821 г., че е един от 30-те четници на Стоил войвода, излезли от Нейково и включва част от известните спомени. Днешният изследовател може да извлече поне още два факта, все още недопрочетени: Дели Ради е сред малцината от четата на Стоил войвода, на които знаем и трите имена[2], а това навежда на мисълта, че в семейството му има една по-дълга и по-модерна родова памет. Фамилията му „Мухтаров" подсказва, че баща му или дядо му ще да е бил кмет на селото, а това вече изважда Дели Ради от кръга на „простосмъртните" жители на Нейково. Дали последното не е насърчило народната памет - погива като храбрец потомък на селския кмет, заменил при това от сигурна смърт собствения си син и така осигурил продължение на потомството си? Съпоставени, двата факта навеждат на още едно предположение - Дели Ради е знаел да чете и пише не само защото в селото има отдавнашна традиция и в тази посока, а поради издигането си в социалната структура на селището. Предположението би могло да се подкрепи с една народна песен, откъс от която говори за писмо, изпратено от Дели Ради до Стоил войвода и не е задължително това да е топос:

*„Стоил момчета думаше:*
*- Момчета, отбор отбрани,*
*момчета събор събрани*
*до един ще ни изловят,*
*изловят още обесят.*
*Хайде в Нейково да идем,*
*при Радя, при Дели Радя,*
*при Еня при Келевджия*
*и Андона дядо Великов*
*там имаме книга писана*
*от Радя Дели Радя*
*тий ще ни дадат момчета*
*до 25 момчета".*[3]

Впечатлява в оцелелия спомен за Ради Мухтаров скорошното и настойчиво митологизиране на образа му. Ще добавя, че събитията са още в нас, дори в поколението родено почти 100 години след събитията. Както е в нас и Руско-турската освободителна война - защото още помним прабабите си, родени преди Освобождението, защото почти не минава ден от земята ни да не извадят някой и друг снаряд от онова време. Така и срокът за превръщане на Р. Мухтаров в Дели Ради от мита изглежда невероятно кратък, толкова повече, че годините, които ни делят от събитията в Сливенския Балкан през 1876 г., са време на развиване на общественото съзнание в посока на рационалното. Доказват го, впрочем, и много от информаторите, включително хора по на над 75 години, с начално образование, кореняци нейковчани - чрез изразеното съмнение в истинността на спомена за тичащото обезглавено тяло: „Така съм чувал, пък било ли е, не е ли било", вместо традиционното фолклорно „Да не би станало, не би се приказвало". Извън тях роднини и висшисти се доверяват на спомена, но с рационалистично обяснение - инерцията от тичането на живия Дели Ради, наклонът на местността и прочие. При все това, почти всички информатори настояват на факта: обезглавен, Дели Ради е направил няколко крачки. Броят им варира у различните информатори - 2, 3, 7. Твърде често е съвпадението на броя на крачките с броя на клоните в бука, зад който се криел и сражавал Дели Ради - 2 крачки, ако е „чаталест" (какъвто всъщност е[4]), 3 - ако е с 3 клона-братя, 7 - ако е със седем. Еднаквостта на броя, както и избирането на 3 и 7 като брой на клоните, обратно на точния им брой, т.е. на сакрални числа при това, подсказват пътя на митологизирането.

Самото движение на тяло без глава е като действие „чудо", което има своите корени в древни езически традиции, но е покровителствано и от поне две официални религии - християнството и исляма. Сред най-популярните версии избирам няколко. Първата е мотивът „мъртва глава говори"[5]. Познат е, например, от легендите за възникването на Константинопол (Цариград). В български фолклор се среща в различни варианти. Съществено е да се отбележи, че най-често се свързва с Момчил, предаден от невярното си либе, а понякога и с брата на Крали Марко[6].

Втората, широко разпространена е мотивът „обезглавено тяло се движи". Тя изглежда най-близка до случая с Дели Ради. Виждаме я в преданията за цар Костадин, който обезглавен, тръгнал да бяга към Пловдив и когато стигнал там, издъхнал[7]. Опазили са я предания за цар Иван Шишман - като отрязали турците главата му, тя тупнала седем пъти на земята и на тези места се появили седемте кладенеца. Царят си ходел без глава, докато едно малко дете не го срещнало и не съобщило факта - тогава паднал и издъхнал[8]. Подобна е историята с цар Иван Владимир, разказана в похвалата и житието му и оттам преминала в „История славянобългарска" на Паисий Хилендарски, както и в други съчинения от XVIII век[9]. Според една легенда за Коюн Тепе край Пазарджик някога на Гергьовден турците убили един български войвода Георги, отрязали му главата, но той я взел в ръце, побягнал към тепето и там паднал и издъхнал[10].

Пътешественикът Райнхолд Лубенау, минал през земите ни през 1587 г. разказва подобна история, но вече за турски светец: „Горе на планината дойдохме до един гроб, където изглежда, беше погребан един турски светец. При тази гробница имаше няколко кипарисови дървета, които бяха първите, които виждах в живота си. При тази гробница бяха поставени особени хора, които даваха на всеки пътник да пие за бог да прости. Около гроба имаше плетена ограда и пред вратата на гроба се намираше една доста висока остра скала. Тук турците ни разказаха едно предание, което те грижливо пазеха за споменатия светец, който трябва да се е наричал Аридианус Бабо. След като му било отсечена главата, тялото хванало в ръцете си главата и поискало да върви през планината. Когато дошло на височината при кипарисовите дървета, те се извили едно към друго и свели в знак на това, че той трябва да бъде погребан там. И така бил погребан там. Тези дървета, извити едно към друго, и досега впрочем стоят, както и аз сам ги видях. Но това е само предание. Защото те са могли да бъдат поставени. Никой турчин обаче не минава на кон покрай тях, без да пие от водата и да даде някаква милостиня на бедните хора, които се намират до гроба"[11].

Този втори мотив - възможно е - е вариант на един по-общ - „смъртно ранен говори/ движи се". Виждаме го в хайдушките песни, когато раната е между веждите, т.е. в главата, или на друго, фатално място[12]. Родее се с него песен, в която лоша поличба се сбъднала - младоженката неволно била смъртно наранена от младоженеца, но затъкнала раната си, пристигнала в новия си дом и там издъхнала[13].

Не толкова официалната християнска книжнина, колкото съпътстващи я произведения имат паралели със споменатите дотук. Ако евангелията само разказват за отсечената глава на Св. Йоан Предтеча, средновековната иконография избира като една от най-обикнатите сцени светеца в цял ръст, с глава на раменете си, а в лявата си ръка държи на блюдо собствената си отсечена глава. Този иконографски тип продължава живота си и днес. Забележително е, че той е използван и в една щампа с „българския цар" Йоан Владимир, правена през миналото столетие[14].

Във всички тези случаи в пространството на действието присъства някакво дърво - в открит текст, както е при Дели Ради, или подсказано чрез уточняване на мястото - гора, планина. Цар Костадин заплита косите си в дърво; стремето на коня на младоженката Яница се закача в дърво; главата на цар Йоан Владимир е отсечена по време на лов в гората и пр. Това налага да обърнем поглед към „прокълнатите дървета"[15]. В най-подробния вариант, който ми е известен, когато дядо Адам умрял, Ева погребала главата му и пуснала в трите дупки на лицето - очите и устата - три семки от онази ябълка, която яли в рая и които все още пазела в джоба на престилката си. След време от тях поникнали три дървета, но неплодни и всеки ги проклинал. Някакъв воин влязъл да се скрие в пещерата, а после забелязал, че това е човешка глава, огромна. След много време от тия дървета били издялани кръстовете за Исус и разбойниците и там, на Голгота били разпнати и тримата. Капките кръв от тялото Христово покапали по главата на Дядо Адам и така и той се кръстил и получил опрощение за греховете[16]. Апокрифната книжнина разработва отделни елементи на сюжета, а се случва зад воина да види цар Костантин[17]. Иконографията пък усвоява сцената с разпятието да бъде обогатена с един череп при нозете на Исус, символизиращ черепа на Адам. Остава само да се напомни, че „Голгота" в буквален превод означава „Череп" и рефлектира в назването на място на гибелта в славянските езици - „Лобно място" (от „лоб" - чело)[18]. Не е за пренебрегване и връзката човек - дърво поне в два аспекта: човекът като символ на световното дърво, а в случая с Дели Ради - вярванията на българина, свързани с бука и с дъба[19]. И съвсем от реалния живот - удобството по време на сражение на един разклоняващ се от корен бук, служещ едновременно за прикритие и опора на стрелеца.

Освен връзката череп-дърво, обезглавен се движи, внимание заслужават от два момента от спомена за Дели Ради. Първият е в митичните „седем братя клони на бука" и седемте крачки на героя. В преданията за Иван Шишман тъкмо седем пъти паднала главата на царя на земята и така се появили седемте кладенеца. При Дели Ради липсва само появата на водата - местността не позволява чак такова твърдение, а и главата е взета от турците и набодена на кол. Вторият е в разказаното от една от информаторките: „Толкоз бил умен Дели Ради, чи си обул цървулите обратно, ама те пак го уловили"[20]. Предания за последните български владетели често включва подобна хитрост, само че с подковаването на конете - поставяли обратно подковите, за да заблудят преследвачите за посоката си на движение[21]. С такава хитрост си послужили цар Иван Шишман, цар Костадин, а като цяло мотивът е силно разпространен, но непременно свързан с последните царе - мними или действителни.

Предложените паралели навеждат на мисълта, че образът на Ради Мухтаров във фолклора носи всички черти на високо фолклорно майсторство. Споменът не се интересува много-много от живота му преди да постъпи в четата на Стоил войвода. Занимават го отделни детайли около участието му в четата, които трябва да покажат колко Дели Ради е стоял по-високо от другите четници, та дори от самия войвода - той познава планината, умее да живее в нея, умен, силен и находчив е. Навярно затова и с отсечена глава, продължава своя път - поне за малко. Изграждането на разказа за гибелта му включва изпитани средства - сакрални числа, еднакви при това за човека и дървото, действието чудо, и то от типа чудеса, присъщи само на царе и светци, а знайно е, че не човек, а Бог прави чрез човека чудеса. Уместно е да се запитаме: не е ли изместил Дели Ради от народната памет спомена за последните български владетели? Или, по-скоро, високо оценен, Дели Ради е бил осмислен като равностоен на тези владетели и светци?

Казаното не изчерпва пътя на създаване на образа. Съобщеното от някои информатори, че Дели Ради носел рог пълен със злато и успял да го укрие, освен че свидетелства за добро материално състояние и предвидливост (в боя пари ще трябват!) отпраща към иманярския кръг от предания и книжнина. В този край те изобилстват и определят времето на заравяне на съкровището от „римляните" до хайдутите, какъвто поначало е и хронологическият обхват на този тип текстове - устни или книжовни[22].

Един следващ кръг условно ще нарека „Драмата на селото". Той е в разказите за съдбата на главата на Дели Ради. Звучи и най-реалистично. Животът си иска своето и важното е селото да оцелее - така или иначе, Дели Ради вече е мъртъв физически, оттук нататък ще си „живее на поляната" и само в песните става така: майка да познае сина си и да се завайка за отрязаната му хайдушка глава, та самите му палачи да тръгнат да я утешават:

*„- Не плачи, бабо, не тъжи,*
*още един си отхрани,*
*такъвзи да е бабичко.*
*Доде сина ти уловим-*
*девят планини минахме;*
*доде му ръце вържеме -*
*до шейсе души паднахме;*
*доде му глава земеме -*
*сам билюкбаши загина.*
*Аферим, бабо, машала -*
*йош един такъз отхрани!"*[23]

Селото - усвоеното Делирадево пространство, макар сам той да е и цар на планината - не е място за чудеса, пък и свидетелите - за разлика от тези на гибелта му - са твърде много, за да стане някое чудо. За тези, които са чули, че жена му била жива, че била му втора жена, отричането ѝ е подвиг не по-малък от Делирадевия, защото така е спасила селото. Отрекла се и даже хоро играла, според някои, прочие, надеждно мълчаливо е било и селото, когато се прощавало със своя герой - отрекло се, като апостол Петър от Исус, сякаш и за да оживее и да опази спомена и го предаде на идващите си потомци и на другите, които просто минават през селото, или специално му гостуват. Пак от информаторите ни се видя, че за Дели Ради тукашните хора се сещат не само заради паметника на площада и не само когато дойде гост и празник.

Споменът се предава от поколение на поколение. Някои знае от дядо, баща, баба, свекърва, майка, което разширява представата за кръга от хора, поддържащ спомена. Помнеше се как някога родът преживял стрес, защото една потомка се оженила за турчин - не бивало да го прави заради Дели Ради, чиято кръв носела в себе си. Старци коментираха - „Голяма работа!". Разговорът за нейковския герой почва от дома, от детска възраст, после се обогатява с разказ на „най-знаещия" тази история в селото (в случая - жена), с четена по книгите и с насърчаването на училището и учителите още в отделенията. И това, което впечатлява - сякаш непременно търси връзка с днешния ден, макар и чрез различни формули: „Оттогава досега се нарича местността Делирадева поляна, а Делирадевият бук е жив и днес!; „Върви да питаш Донка Радилова. Тя е от рода и най-много знае, беше секретар в кметството и книга май има"; „Кехаята сигурно им казал да не издават за Дели Ради, щото ще съсипят селото. Нали и нас така ни караха да палим жито в Сърбия, уж че селяните помагали на шумкарите, пък то англичаните и американците им помагаха на шумкарите" и пр.

Със знайното, че е хайдутин и неосъзнатото, че Дели Ради е като цар и светец, е опазен споменът за него, както и чрез неговите потомци, част от които продължават да живеят в Нейково и околностите. Вярващи и невярващи в митичното движение на обезглавеното тяло препредават тази част от разказа - като спомен за наследеното от разказите на своите деди. И малко сякаш самотно остана една оценка, дадена от двама сладкодумци - дядо Дачо и баба Влада (на която цяло село казва „баба Рада"): „А, Дели Ради не е бил хайдутин, ами бунтовник. Бунт искал да правят, България да я отърват от турско робство. (...) Старите хора не учили по теория. Ши ги търсите тях войводи, ама няма вече такива. Не били учени да крадат, ами да бъдат отървани от турско робство. Хайдутин е който натиска хора, обира им парите"[24].

Няколко премълчани дотук момента заслужават по-специално внимание. Отделям ги, защото поради оскъдния материал не дават възможност за по-задълбочен коментар и изграждане на достоверни хипотези, но е наложително да се вземат под внимание при по-нататъшното проучване.

Първият е по отношение на току-що споменатото за малко самотната оценка, че Дели Ради не е „хайдутин", а „бунтовник". За част от информаторите думата „хайдутин" наистина звучеше като „крадец", „разбойник" на всички времена - и някога, и сега, затова и не искаха героите им да се наричат „хайдути". За други „хайдутин" означава високо признание. Струва ми се, че Ботевият вариант „хайдутин, майко, бунтовник" поне засега не можахме да засечем. Следва емпиричният материал да се обогати и осмисли по възраст, занаят, образование, селища, тъй като в момента картината изглежда пъстра и хаотична.

Вторият засяга съобщението от един информатор - Дели Ради бил някога ухапан от змия и затова накуцвал, ходел на пръсти си[25]. Възможно е това да е истина - на един човек, бродещ в планината, това може да му се случи. Толкова по-удивително е, че след ухапването оживял, и макар и куц, тръгнал с четата. Съмнението за митологизиране идва по линия на намесеното животно - змията - образ, достатъчно натоварен с митологеми, независимо дали сме в предела на народната „езическа" култура, или пък в пласта на юдейско-християнски символи. Окуцяването също може да е митологема - куц е много често ковачът в езическите вярвания, а самият ковач е от митичните символи, защото умее да превърне твърдото в меко и пак в твърдо - от рудата да извлече метал и да го втвърди, все с помощта на друг митичен символ - огъня. Ако влезем в пласта на религиите, актуални за нашия регион - окуцява патриархът Яков, след като насън се е борил с Бога и бил наречен „Израил", т.е. „борец срещу Бога".

Третият е свързан с механизмите на опазване на спомена и неговото функциониране. Според един от информаторите, когато в Жеравна изложили главите на убитите, бащата на единия от тях докато мине покрай убитите, разпознавайки сина си, побелял - факт, медицински възможен. Пак от този информатор е сведението, че баба му изтъкала малко килимче, в което вплела деня на погибелта на четата, 9 май 1876 г., с уточнението, че това е Летни Никулден, празника на селото Жеравна, защото Св. Никола е патрон на местния храм[26]. Не ми е известно дали килимчето е запазено, но съвсем сигурно е, че в шарките на тъканите жените вплитат своя разказ за преживяното. Два примера са достатъчни: котленските килими и един запис от Родопите, правен по разказ на столетница преди десетина години[27].

Четвъртият частично присъства в споменатия трети. Отдавна е забелязано, че фолклорът „умее" да смесва лица, събития, дати. С такива материали разполагаме и от Сливенския регион[28]. Така у информаторите ни баба Тонка Обретенова се превръщаше в баба Донка, която живее в една пещера и дава от там знак на хайдутите[29], четата на Стоил войвода се разделяше на две и едната ѝ част тръгваше да се свърже с четата или четите на Христо Ботев, Хаджи Димитър (!) и Гунчо от Сливен[30], а Дели Ради бродеше с чета на Хаджи Димитър, но не като простосмъртен „комита" (терминът е на информатора - Е. Др.), а като негов байрактар[31].

Петият е, че в Нейковското землище има две местности, които в названията си съдържат „глава" - „Чиляшка глава" и „Курткафа" („Вълча глава"). Усилията ни да изясним етимологията им завършиха със среден успех - на Курткафа имало къшли, каракачански, а „Чиляшка глава", за да е наречена така: „ще има някоя причина, ама не знам", „имаше там камък, естествен (вариант - изкуствен) като човешка глава" и най-подробният разказ - популярният в региона Вълчан войвода заклал един хайдутин, Стоян войвода, от когото забременяла единствената жена в четата на Вълчан, въпреки войводската забрана никой мъж от четата да не ѝ посяга. Главата на убития Стоян войвода била захвърлена на това място и оттогава се нарекло „Чиляшка глава“[32].

В подкрепа на по-горе изказаната хипотеза, че Дели Ради измества, или се оценява като владетел на българите, борец с турците и светец, ще приведа още едно съображение: репликата на пашата в Сливен, когато му донесли отсечената глава на Дели Ради - „Ся, рекъл, я загответе с чесън и я яжте, рекъл. Ни гу ща Дели Ради тъй, искам го жюв“[33]. Има едно предание, записано в края на миналото столетие в четири варианта в Чирпанско, Орханийско (Ботевградско) и Прилеп, получило при публикацията заглавие „От къде са се взели турците“[34]. Епизод от него разказва, че когато султанът завладял града на цар Костадин и видял, че го няма, пратил един арапин да го търси. Арапинът настигнал побягналия цар, съсякъл го и се завърнал при султана. Султанът запитал кой е убил цар Костадин и арапинът се похвалил. Султанът се разлютил, че е убит такъв човек и веднага разпоредил да убият и арапина. Така и ги погребали двамата, цар Костадин и арапина, един до друг и гробовете им тъй си стоят и „до днес“.

Споделеното в тази статия беше опит за начално представяне на първичните резултати от експедицията и ситуирането им сред вече известни материали. Надявам се, че намерението ми да поставя повече въпроси, отколкото да дам категоричните им отговори, става разбираемо за любезния читател.

---

1. Използваните в статията материали са събрани по време на теренни проучвания през месец юни на 1995 г. в рамките на експедицията „Исторически и етнокултурологични аспекти на хайдутството в Сливенско“, организирана от Исторически музей в гр. Сливен и Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Материалите се съхраняват в музея и в личните архиви на участниците в експедицията; 2. Списък на четата, В: Втори Сливенски революционен окръг. **Април 1876, Юбилеен сборник**, С., 1966, с. 82-85; 3. Цит. по **Гаджалова, Й., Янакиева, Ж.**, Априлското въстание в Сливенски окръг, отразено в народните песни, В: Втори Сливенски революционен окръг..., с. 51; 4. Букът е „чаталест“, т.е. с два клона от корен. Сведението дължа на дългогодишния изследовател на миналото на Сливен и Сливенско г-н Васил Дечев, комуто изказвам благодарността си; 5. По-подробно у **Драгоманов, М.**, Славянските сказания за рождението на Константина Велики, Сб. НУНК, Т. 2, 1890, с. 132 и сл.; 6. **Сборник за народни умотворения и народопис**, Кн. 53: Български юнашки епос, С., 1971, с. 397, 594, 607, 608, 829 и др.; 7. **Българско народно творчество**, Т. 11, С., 1963, с. 122; 8. Пак там, с. 116 и сл. Вж. и бел. към тома, с. 435, сл.; 9. **Шопов, А.**, Един документ за Българската История, Сб. НУНК, Т. 2, 1890, с. 115 сл.; 10. **Българско народно творчество...**, Т.11, с. 438, бел.; 11. Чужди пътеписи за Балканите, Т.3, Немски и австрийски пътеписи за Балканите, XV-XVI в., С., 1979, с. 466; 12. **Българско народно творчество**, Т. 2, С., 1961, 120-121 и др.; Съществуват песни, в които глава се реже (или човек се обесва), „за да помни“; 13. Пак там, Т. 4, С., 1961, с. 296-298; 14. **Шопов, А.**, Цит. съч., с. 115-116; 15. Вж. за тях **Георгиева, И.**, Българска народна митология (II изд.), С., 1993, с. 48; 16. Текстът е доста по-подробен - подбирам само моменти, имащи отношение към темата на статията. Публикуван е в Българско народно творчество, Т. 11..., с. 306-308; 17. Срв. Слово за честния кръст и за двамата разбойници от Григорий Богослов; Повест за кръстното дърво от поп Йеремия, В: **Стара българска литература**, Т. 1, Апокрифи, С., 1982, с. 169-173 и 274-288; 18. **Мифы народов мира**, Т. 1, М., 1980, с. 308. За главата/черепа вече и отдавна е натрупан огромен емпиричен материал. Струва ми се, обаче, че изследването на проблема на ниво митове все още е предстоящо, въпреки отделни сполучливи наблюдения; 19. В българската (и не само българската) народна митология често двете дървета - бук и дъб - са взаимно заменяеми. За мястото им в българските вярвания вж. **Георгиева, И.**, Цит. съч., с. 46-47. В подкрепа на казаната заменяемост е изреченото от един информатор в Раково - „Делирадев дъб“ при първо споменаване и „Делирадев бук“ при всички останали; 20. **Информатор**: Кина Стоянов, по баща Щилиянов, р. 1915 г. в Кипиловци, прогимназиално образование, земеделие, Раково; 21. Българско народно творчество, Т. 11..., с. 52, 417 и бел. към тома; 22. По време на експедицията попаднахме на много „иманярски разкази“. Доста по темата е събрано в **Божиков, В., Янков, Н.**, Тайните съкровища в България, част I: Предания, легенди, документи, автентични ръкописи, уникални фотоси, факти и ..., С., 1994; 23. Българско народно творчество, Т. 2..., с. 605-606; 24. Информатори: Влада Петкова Драганова (баба Радка), р. 1920, V-ти клас, земеделие, кьшли; Дачо Сотиров Драганов, р. 1913, 4-то отделение, неин съпруг, известен и като Раданов, земеделие, къшли; 25. **Информатор**: Христо Тодоров Христов, р. 1923, 4 отделение, земеделие, ловец, с. Раково; 26. **Информатор**: Андон Великов Донев, 81 г., р. в Нейково, основно образование, горски пазач. Запис в Жеравна; 27. **Томова, Е.**, Забравените от небето, С., 1981, с. 88-96; 28. **Демирев, В.**, Във фолклорната традиция на Сливенско, В: Хаджи Димитър, 1840-1990, Юбилеен сборник (б.м.), 1990, с. 75-76; Срв. и **Дроснева, Е.**, Към биографията на Ботевия четник хаджи Костадин Хаджидимитров от Сливен, Исторически преглед, 1992, № 5, с. 89-90; 29. **Информатор**: Сийка Кънчева, р. 1904, с. Нейково, шивачка, земеделие; 30. **Информатори**: Димитър Русков Димитров, р. 1915, с. Жеравна, шофьор и Ради Иванов Райков, р. 1923 в Котел, живял в Жеравна, животновъд; 31. **Информатор**: Никола Пеев Дончев, р. 1933, с. Раково, овчар, потомък на рода; според представянето му баба му Парашкева Тодорова Мухтарова е едно от седемте деца на Дели Ради. Според друг потомък Стефан Радилов Стефанов, 65 г., висше образование, отдел „Международни отношения", децата са осем, сред тях има Парашкева, родена от втората жена на Дели Ради, баба Иванка. И в двата случая информацията се нуждае от уточнение - ако Парашкева, бабата на първия информатор е дъщеря на Дели Ради, не би трябвало да се казва „Тодорова". Би могла, ако е внучка от сина на Дели Ради Тодор (сведение на втория информатор за това име) и е кръстена на леля си. Вторият информатор е внук по линия на сина Стефан. Пак от втория е известно името на чичо му Стоян. Кого от двамата - Стефан и Стоян информаторите, посочени в бел. 24 наричат „Теньо" засега е неясно; 32. **Информатор**: Йордан Йованов Пипето, 72 г., основно образование, овчар, земеделец, железар, запис в с. Нейково. Друг информатор (вж. бел. 26) - предложи своя версия - на това място дядо Парун (един от колоритните днешни жители на селото - Е. Др.) намерил там човешка глава и оттогава тръгнало и името; 33. **Информатор**: Христо Тодоров Христов, р. 1923, 4-то отделение, земеделец, ловец. Запис в с. Раково; 34. По-подробно у **Дроснева, Е.**, Пластове в едно предание (Студия под печат).

# СОЦИАЛНА И ПОЛИТИЧЕСКА ПОЗИЦИЯ НА ЧОРБАДЖИЙСТВОТО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

## Михаил Грънчаров

Интересът към проблема за чорбаджийството през Възраждането датира от преди повече от 100 години. В многобройните монографии, студии, статии и други публикации върху историята на Националното ни възраждане, а така също в общите трудове по история на България, в които се разглежда възрожденската епоха, десетки автори, в една или друга степен, се докосват до проблема за чорбаджийството. Малцина са обаче тези, които отделят по-голямо внимание в изследванията си на този въпрос. Ето защо в историческата ни литература няма единно мнение по проблема за чорбаджийството и той остава нерешен и дискусионен. Това изисква нови изследвания, отнасящи се до чорбаджийството. Но трябва да се има предвид, че изследователите са изправени пред редица трудности, които трябва да преодоляват по отношение на изворовата база, методологията и наложени, но дискусионни тези.

Осъзнавайки сериозността и значимостта на проблема и риска, който носи всеки нов и то нетрадиционен опит за изследване, пристъпвам към разглеждане на въпроса за социалната и политическа позиция на чорбаджийството на базата на извършено историко-социологическо проучване, което обхваща 200 души, заемали чорбаджийска длъжност по различно време през възрожденската епоха. Изследването е представително, тъй като в него е включена извадка от 200 души. Това се налага поради факта, че наличните и достъпни данни за лицата, заемали чорбаджийския пост през Възраждането, се оказаха твърде ограничени. Защото, макар че в прегледаните няколко хиляди, различни по характер източници - монографии и други научни публикации, архивни материали, публикации на документи, възрожденския печат и книжнина, мемоарни трудове на възрожденски дейци, народни песни и други извори, твърде често се говори за чорбаджии и чорбаджийство, но броят на конкретно назоваnите лица е сравнително ограничен. Още повече той намалява, когато започне събирането и систематизирането на биографичните сведения за тях, необходими като статистическа база данни за историко-социологическото изследване. По тази причина в извадката не са включени: 103-ма души чорбаджии, подписали се под едно изложение на въстаналите селяни от Северозападна България през 1850 г.; 84 души чорбаджии от 63 селища в българските земи, спомоществователи на възрожденски книги; десетки още имена на лица, посочени като чорбаджии в различни източници.

При това данните за всички лица-чорбаджии, включени в анкетния списък на изследването, също не са пълни, което е сериозна пречка за извеждане на категорични изводи. Това налага в хода на изложението при анализа на данните, съгласно изискванията за представителни извадкови социологически изследвания, да се привежда допълнителна историческа документация за уплътняване на информацията по дадения въпрос.

Независимо от посочените проблеми, включените в изследването общо 200 души чорбаджии от средата на XVIII в. до 1878 г. от 95 селища и данните за тях представят всички райони на българските земи от географските и етнодемографски области Мизия, Добруджа, Тракия и Македония, което прави събраната информация представителна, достоверна и валидна, като цяло за българското чорбаджийство през Възраждането.

Валидността на извадката спрямо генералната съвкупност се определя и от факта, че съгласно изискванията за историко-социологическите изследвания обемът ѝ е достатъчен, а така също е спазено условието за случаен подбор на включените в изследваната група лица.

Обществената и политическата позиция на чорбаджийството се определя от социалния му статус, от една страна, а от друга - от състоянието на възрожденското общество, задачите, които стоят пред него за решаване през различните етапи на развитието му и социалната му организация.

Формирането на чорбаджийството и дейността му във възрожденското общество през различните етапи на Националното ни възраждане е различна както по значимост, така и по обхват и последици. От втората половина на XVIII в. до 30-те години на XIX в., като изключим църквата, чорбаджийската институция е най-значимата и представителна за българите. Чорбаджиите са най-авторитетните и уважавани български първенци както от българското население, така и от представителите на официалната светска и духовна власт. Те са инициатори, благодетели и щедри дарители за духовно обновление. Чорбаджиите са и сред дейните организатори на защитата на българското население по време на кърджалийските размирици и сред участниците в политическите движения до средата на XIX в. Доста силно изразено е участието им в просветното движение и в църковно-националната борба.

От всички 200 души, включени в анкетата, за 31 има данни, че вземат участие в различните военни събития и революционни прояви от края на XVIII в. до 1878 г. Това прави общо 15.5%. Този процент съвсем не е малък, като се има предвид, първо, че за значителна част от общия брой на анкетираните няма сведения, за това дали са участвали или не, второ - по силата на социалното и служебното си положение участието на чорбаджиите във военните събития и революционните акции и движения срещу турската власт е изключително рисковано и почти винаги с трагични и тежки последици за тях, и на трето място, както ще стане дума по-долу, реалният брой на чорбаджиите в тези събития е сравнително по-голям.

Таблица № 1

| Събитие, революционна проява и организация | Брой на участвалите в нея чорбаджии | Процент |
|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 |
| Кърджалийски размирици | 5 | 16.13 |
| Заверата от 1821 г. | 7 | 22.58 |
| Руско-турската война 1828-1829 г. | 2 | 6.45 |
| Велчова завера 1835 г. | 2 | 6.45 |
| Нишко въстание 1840 г. | 1 | 3.23 |
| Въстанието от 1850 г. | - | - |
| Четническо движение 1862-68 г. | 1 | 3.23 |
| Вътрешна революционна организация 1869-1873 г. | 8 | 25.81 |
| Априлско въстание 1876 г. | 4 | 12.90 |
| Руско-турска война 1877-1878 г. | - | - |
| Кресненско-разложко въстание 1878 г. | 1 | 3.23 |

От таблица № 1 е видно, че най-голямо е участието на чорбаджиите в подготовката на планираното общобалканско въстание от Филики етерия, известно у нас като Гръцката завера или Заверата от 1821 г. (22.58%) и във Вътрешната революционна организация по времето на Левски (25.81%). Обяснение за това може да се потърси във факта, от една страна, че и двете организации били изградени на строго конспиративен принцип, което гарантирало определена сигурност за участниците, от друга страна - и двете организации си поставят за цел освобождаване от властта на турците и на трето място - масовостта на участниците придавало общонационален характер и на двете организации. Тези обстоятелства определят най-общо политическата позиция на чорбаджийството.

Важно е също да се отбележи, че сред участниците за подготовка на въстание в българските земи през 1820-1821 г. са най-видните представители на чорбаджийството, съответно на българското общество. Това са Стоян Т. Чалъков от Пловдив, хаджи Христо Рачков от Габрово, хаджи Иван Кисьов от Елена, чорбаджи Цеко от Лом и т.н. Стоян Чалъков бил от главните организатори на въстанието и гарантирал участието на 10 хиляди българи[1].

В Заверата от 1821 г. участват още редица чорбаджии от различни селища, като Стоян чорбаджи от с. Сърмашик, Теофил чорбаджи от с. Визица и Стале чорбаджи от Малко Търново[2]. Чорбаджиите в София също се включили във въстаническата подготовка, за което няколко от тях били убити[3]. Убити били също трима от посочените в таблица № 1 общо 7 души от участниците в Заверата, а хаджи Христо Рачков се самоубил, т.е. повече от половината регистрирани чорбаджии заплатили с живота си.

Единият от двамата участници във Велчовата завера 1835 г. е хаджи Юрдан Брадата от Елена. Той е сред най-видните и дейни членове на съзаклятието и е обесен в Търново с останалите ръководители. Другият пък е хаджи Юрдан Кисьов, също от Елена, който в навечерието на бунта извършил предателство.

За въстанието в Северозападна България от 1850 г. няма регистриран участник, но от обнародван документ от 1850 г., който бил подписан и от 103 души чорбаджии от 63 селища на Видинска, Белоградчишка и Ломска каза, е видно, че сред дейните участници по подготовката и бойните действия по време на въстанието са и тази не малка група чорбаджии[4].

Във вътрешната революционна организация 1869-1873 г. чорбаджийството също взема участие и то, изразено в процент, най-голямо. И което е важно, че сред регистрираните 8 души членове на частни революционни комитети са чорбаджии с голямо влияние и авторитет, както в обществото, така и в революционната организация, като чорбаджи Патьо от Видраре; Фильо Радев от Кръвеник, който участва и в Априлското въстание като ръководител и е убит; Димитър Трайкович от София; хаджи Станьо Врабевски, един от основателите и председател на комитета в Тетевен.

Всички тези данни показват, че възприетата теза за предателската роля на чорбаджиите по отношение на българското националнореволюционно движение е невярна или най-малкото неточна що се отнася за чорбаджийството като цяло. В подкрепа на това са и резултатите от извършеното историко-социологическо изследване на участниците в Априлското въстание 1876 г. от IV революционен окръг. Сред тях са посочени 16 души членове на различни съвети (меджлиси) и 58 души кметове, мухтари, векили, които представляват 3.14% от общия брой на включените в изследването 2351 души[5]. А това са лица, една част от които спадат към чорбаджийството през втората половина на XIX в.

**Таблица № 2**

| Вид организация, в която участват чорбаджии | Брой на участниците | Процент |
|---|---|---|
| Църковно настоятелство | 10 | 25.0 |
| Училищно настоятелство | 8 | 20.0 |
| Читалищно настоятелство | 7 | 17.5 |
| Община | 15 | 37.5 |

Данните от таблица № 2 показват, че сведенията за участие на чорбаджии в четирите основни обществени и културно-просветни институции има само за 40 души, които представляват 20% от общия брой на анкетираните. Най-голямо е участието им българските общини - 37.5%. При това в редица случаи те стоят начело на общините и под тяхно ръководство и инициатива се предприемат и решават важни въпроси в областта на културно-просветния и духовния живот в съответното селище. От посочените 15 души членове на общините 8 души са ръководили по различно време дадената община. Начело на общината във Воден дълги години е чорбаджи Гого, който допринесъл много за утвърждаване на българщината в града и района. Дългогодишен ръководител на общината в Плевен е Маринчо Петров, за когото П. Р. Славейков на няколко пъти се изказва най-ласкаво. Високо оценявана е дейността на ръководителя на общината в Прилеп хаджи Христо и на ръководителя на Старозагорската община хаджи Господин Хаджиславов.

Наред с това обаче имало и чорбаджии, които използвали общественото си положение на ръководители на общините не в интерес на обществото, а за собственото си благополучие и за интересите на групата свои поддръжници. Такъв бил Йончо Тончев в Лом, който узурпирал ръководството на общината и се поставил в услуга на турската власт, работейки срещу интересите на българското общество в града. А в Трявна борбата за чорбаджийския пост и за надмощие в управлението на общината добила твърде остър и продължителен характер, в резултат на което ръководството преминавало в ръцете ту на едната, ту на другата групировка и пречело на обществения живот[6].

Изложеното за участието на чорбаджийството в българските общини показва, че не може да се оценява ролята им в тази обществена институция еднозначно, само като положителна или само като отрицателна, тъй като при всеки конкретен случай тя е различна. На второ място, няма основание защитаваната теза, че българските общини са ръководени преди всичко от чорбаджиите. Такъв генерализиран извод за мястото на чорбаджийството в общинното самоуправление на българите през Възраждането и особено пък за времето от втората половина на XIX в., както сочат редица извори, сред които на първо място уставите на общините, е несъстоятелен[7].

Определено място чорбаджиите заемат в църковните и училищните настоятелства. Анализът на данните и информацията за лицата, членове на настоятелствата, показва, че ръководството на църковните настоятелства се заема в повечето случаи от чорбаджии. От посочените 10 души 6 от тях са стояли начело на църковните настоятелства, докато ръководителите на училищните настоятелства са само двама, а на читалищно настоятелство - 1. Това е съвсем естествено, като се има предвид времето на формирането на тези институции. Известно е, че църковните настоятелства, наречени още църковно-училищни, се създават най-рано - през втората половина на XVIII век и началните десетилетия на XIX век и поемат грижата по уреждането на светски училища, възстановяването и изграждането на църкви. А по това време начело на обществения живот стоят чорбаджиите, което определя широкото им участие в ръководството и управлението на църковните настоятелства. Още повече, че чорбаджиите са главните дарители за църковното и училищно дело до средата на XIX век.

Като самостоятелни значими културно-просветни институции с точно определени задачи, функции и структура училищните и читалищни настоятелства се формират и утвърждават в живота на българското общество през втората половина на XIX в. Създаването им е дело главно на представителите на интелигенцията и търговско-занаятчийските среди, които се стремят да се наложат в управлението на обществения живот. Това определя сравнително по-слабото представителство на чорбаджийството в тези институции.

Много по-пълна става представата за мястото и ролята на чорбаджийството в духовния живот на българското общество от данните за благодетелната и дарителска дейност на отделните чорбаджии (табл. № 3).

Таблица 3

| Вид благодетелна и дарителска дейност | Брой на лицата | Процент |
|---|---|---|
| Изграждане на училище | 6 | 5.56 |
| Издръжка на училище | 6 | 5.56 |
| Изграждане на църква | 3 | 2.78 |
| Дарява имот на църква, манастир, училище, читалище, община | 9 | 8.33 |
| Крупен дарител на манастир, църква, училище | 26 | 24.07 |
| Завещава имот и пари за църква, училище | 3 | 2.78 |
| Участва с парични средства за изграждане и издръжка на манастир, църква, училище, читалище | 55 | 50.92 |

Изложените в таблица № 3 числа и проценти, се отнасят за 108 случая, а не души от включените в анкетното проучване общо 200 чорбаджии. Реално броят на лицата със сведения за благодетелна и дарителска дейност е 72 души (36%), но в таблицата са 108, понеже отделни чорбаджии са регистрирани по няколко пъти, тъй като са щедри дарители и благодетели едновременно на църкви, училища и манастири. Чорбаджи Гого от Воден предоставил къщата си за училище и църковен параклис, а в края на живота си дарява целия си имот на общината. Димитраки Хаджитошев от Враца е настоятел и щедър дарител на редица църкви и манастири, в това число на Рилския, Зографския и Хилендарския манастир. Илия Видинлиев от Габрово, макар че не обичал ученето, е сред първите дарители за Габровското взаимно училище, щедър дарител е на Рилския манастир и завещава за училището в Габрово недвижим имот. Петър Хаджихристов открива през 1849 г. в Търново частно взаимно училище, дарява място и пари за изграждането на девическия манастир „Св. Благовещение" в Габрово, подпомага създаването на Соколския манастир и дарява имот за него. Хаджи Христо Рачков построил със собствени средства през 1814 г. църква в Габрово. Хаджи Иван Кисьов от Елена през 1804 г. възстановил разрушената от кърджалиите църква „Св. Никола", негова била заслугата и за изграждането на църквата „Успение Пресветая Богородица". Атанас Георгиев от с. Хадърджа (дн. с. Николаевка), Варненско, открил училище със собствени средства през 1847 г., което било първото българско училище във Варненско и е инициатор за изграждането на църква в селото. Хаджи Найден Кръстев от Одрин подпомага изграждането на църквите „Св. Апостоли" (1820 г.) и „Св. Николай" (1829 г.), през 1851 г. с негови средства е изградено „прекрасно" българско училище, за нуждите му дарява и къща, в която да живеят учителите, като завещава също крупни суми - 110 хил. гроша за училището в Одрин и значителни средства за други институции. Вълко Т. Чалъков е добре известен щедър и крупен дарител на манастири, църкви и училища, поема инициативата за откриване на взаимно училище и възстановяването на църквите в Пловдив, като осигурява необходимите средства и поема издръжката на учителите. По негово настояване и с осигурени от него пари през 1837 г. в родната му къща в Копривщица е открито взаимно училище, има голяма заслуга за възстановяването на Рилския манастир след опожаряването му в 1833 г. и с право Васил Априлов го характеризира като „истински българин, който повече от всичко обича своя род". Недельо В. Чалъков е също щедър дарител, за изграждането на църквата „Св. Петка" (1836 г.) в Пловдив, подпомага големия просветен деец Неофит Рилски и живописеца Захари Зограф. Салчо Ив. Чомаков дарява средства за изграждането на църквите и училища в Пловдив и е настоятел на Бачковския манастир. Стоян Г. Чалъков е другият голям и щедър дарител и ревностен радетел за утвърждаване на българщината в Пловдив, по негов почин се изгражда църквата „Св. Георги", поема издръжката на учителите при главното училище, закупува място и дарява средства за изграждането на централното училище „Св. св. Кирил и Методий" (1850 г.), издейства ферман и дарява пари за строителството на църквата „Св. Николай" в Плевен (1834 г.). Хаджи Христо от Прилеп издействал ферман за "великолепна" църква (1838 г.) и подпомага откриването на българско училище (1843 г.), бил първият и истински възродител на Прилеп. Хаджи Трайко Рекали от Скопие издействал ферман и подарил място на което била изградена през 1835 г. катедралната църква „Св. Богородица". Димитър Трайкович открил девическо училище в София, в което през 1860 г. се обучавали 160 момичета и поел издръжката му. Хаджи Мано съдейства за изграждането на църквата „Св. Неделя" (1857 г.) в София и дарява големи суми на общината. Пею Степанович бил голям дарител и радетел за утвърждаването на българщината в Трънско. През 1832 г. издействал ферман и построил със свои средства църквата „Св. Димитър" в родното си с. Ярловци, един от тримата дарители е за изграждането на църквата „Св. Петка" (1853 г.) в Трън.

Позволих си това изброяване на имената на най-заслужилите благодетели за духовното обновление на българското общество, защото става по-ясно какво се крие зад приведените в таблица № 3 числа и проценти. И няма да е пресилено, ако се обобщи, че в резултат на тази наистина значима народополезна дейност от страна на чорбаджийството през първата половина на XIX в. в редица от селищата, които се оформят като средища на стопанския и духовен живот през Възраждането, се създават основните стожери за обновлението на обществото - църквите и училищата.

Чорбаджийството подпомага в определена степен и възрожденската ни книжнина. Анализът на спомоществователните списъци на 214 книги показва, че сред радетелите на българската възрожденска книга са общо 93-ма души чорбаджии от 65 селища в българските земи, които подпомагат издаването на 42 книги с 416 спомоществования. В основната си част те записват по една или две книги, а видните стопански и обществени дейци - пловдивските чорбаджии Вълко Т. Чалъков, Неделю Вълков, Салчо Чомаков и казанлъшкият чорбаджия Стоян Груев - записват по 5, 10, 20 и повече бройки от различните заглавия. За издадената през 1833 г. „Аритметика" от Христаки Павлович, Вълко Чалъков записва 66 броя за училищата в Пловдив. Но най-деен в това отношение е Стоян Груев. Той подпомага издаването на 10 заглавия, като записва общо 73 броя книги, основната част от които подарява на училищата в Казанлък. Освен това Ст. Груев подпомага издаването на сп. „Български книжици", като дарява на издателя му през 1858 г. 1000 гроша и приема 30 броя от списанието за разпространение. През 1861 г. той е посочен като настоятел на списанието в Казанлък, чрез който се записват спомоществования. А в 1863 г. е настоятел на в. „Съветник" и се ангажира с абонирането и разпространението на този вестник.

Подкрепа на възрожденската периодика оказват и други чорбаджии. Христодул Вълков Шишманов от Хасково през 1861 г. е настоятел на сп. „Български книжици". Тошо чорбаджи от Мъглиж подарява през 1858 г. на същото списание 1000 гроша. Ангел чорбаджи от Кнежа е абонат на „Цариградски вестник" през 1856 г. и т.н.

Не всички чорбаджии обаче имат положително отношение и оценяват значението на възрожденската книжнина за духовното развитие на българския народ. През 1863 г. част от младежите в гр. Мачин искат да се абонират за в. „Българска пчела" и „Съветник", но чорбаджиите ги упрекват за това и им се подиграват, като казват, че „нема риза на гърбот си... пък приема вестник... поприщяло му се като на коте ряпа". Освен това, ако някой се абонирал, чорбаджиите му увеличавали данъците[8].

На противоположни позиции застават чорбаджиите и по въпроса за извоюване независимостта на българската църква. Докато една част от тях категорично и ясно определят отношението си към чуждата духовна власт и се включва дейно в борбата за църковна независимост, други застават на страната на представителите на Цариградската гръцка патриаршия и възпрепятстват решаването на църковно-националния въпрос.

От включените в изследването 200 души, данни за участие в църковно-националното движение има за 62 чорбаджии (31%). Този процент от общия брой на анкетираните лица е достатъчно представителен и говори за сравнително широкото участие на чорбаджийството в това значимо, и с голямо политическо значение общобългарско движение. Но, както бе посочено, определена част от чорбаджийството не защитава българските интереси по време на църковната борба. От 62-та души 35 (56.4%) са дейни участници и в мнозинството си са ръководители - 19 души (54%) на борбата за независима българска църква, а 27 от тях (43.5%) подкрепят гръцките владици.

Значението на позицията, която заемат чорбаджиите по време на църковно-националната борба, се определя не само от броя на участвалите в различните прояви и етапи на движението, а и от факта, че в редица случаи те са сред ръководителите на борбата. А това предава по-голяма значимост и авторитет на движението пред официалните светски и духовни власти, съдейства за масовизирането му и превръщането му в общобългарско, което определя в крайна сметка и успешния му завършек.

Начело на борбата срещу гръцката духовна власт през 20-те години на XIX век застава известният чорбаджия Димитраки Хаджитошев във Враца. Конфликтът между първенците и владиката във Враца поставя началото на църковно-националното движение[9].

Най-влиятелният чорбаджия в Скопие хаджи Трайко през 1825 г. оглавил движението срещу гръцкия владика Ананий и в 1828 г. успял да наложи смяната му.

Дейни участници и ръководители на църковно-националната борба в Търново са чорбаджиите хаджи Минчо Хаджицачев и хаджи Николи Минчев. Хаджи Николи застава начело на антивладишката партия в голямата Търновска епархия, която през 1857 г. успява да отстрани митрополит Неофит Византион, а от 1856 г. се установява в Цариград и е един от народните водачи по църковния въпрос до издаването на фермана от 1870 г. за независима българска църква и след това по уреждането на Българската екзархия.

Емануил Шишманоглу от Видин в 1824 г. подкрепя Димитраки Хаджитошев в борбата му срещу гръцкия владика Методий, а през 1840-1846 г. застава начело, заедно със синовете си, на борбата срещу видинския митрополит Кирил.

В гр. Воден под ръководството на чорбаджи Гого през 1869 г. била отхвърлена властта на Цариградската патриаршия, а през 1870 г. е изгонен владиката Никодим. В 1871 г. чорбаджи Гого е избран за представител на Воденската епархия в църковно-народния събор в Цариград.

Активен участник в църковно-националната борба в гр. Добрич е хаджи Иван Хадживълков. През 1861 г. е избран и изпратен за представител на българите от Хаджиоглу Пазарджик (Добрич) по църковния въпрос в Цариград.

Атанас Георгиев от с. Хадърджа (дн. с. Николаевка), Варненско, е най-влиятелният сред дейците на движението за независима църква във Варненско. Той е главният организатор на редица инициативи за активизиране на движението и обединението на българите от Варненската епархия срещу властта на Цариградската патриаршия. През 1861 г. е избран за представител на епархията по църковния въпрос в Цариград, където се установил на собствени разноски и починал през 1865 г.

Ръководител на борбата за църковна независимост в гр. Ниш е Коца Бояджийски, за което в 1862 г. бил изпратен на заточение.

Константин Хаджипаков и Маринчо Петров от Плевен, като дейни участници и ръководители на църковната борба в града, през 60-те години на XIX век са осъдени и лежат шест месеца във Видинския затвор.

Цоко Каблешков е един от водачите на добилата особено остри форми борба в Пловдив и голямата Пловдивска епархия срещу митрополит Хрисант през 50-те години на XIX в.

Деен участник и ръководител на църковното движение в София през 50-те и 60-те години на XIX век е Димитър Трайкович.

В Стара Загора главен водач на движението е хаджи Господин Хаджиславов, избиран за представител на града по църковния въпрос в Цариград през 1856, 1861 и 1871 г.

Най-влиятелният чорбаджия и противник на домогванията на гръцката духовна власт през 60-те години на XIX в. в Трънския край бил Пею Степанов.

Христодул В. Шишманов е първият българин в Хасково, който се обявява срещу денационализаторската политика на Цариградската патриаршия, провеждана от митрополитите ѝ. Затова е изпратен на заточение, но след завръщането си повел борбата още по-дейно, като обявил „безконечна и жестока война" на гъркоманите, предвождани от чорбаджията хаджи Ставри Примо. Участва в борбата срещу пловдивския митрополит Хрисант през 1857 г. и е ръководител на борбата в цялата Хасковска кааза.

Един от ръководителите на борбата в Шумен през 60-те години на XIX в. е Анастас Стоянов.

В началото на 1861 г. в дописка от Казанлък до в. „Куриер д'Ориант" се съобщава, че според писма, получени от Шумен, Стара Загора, Търново, Свищов и Пловдив, чорбаджиите от тези градове твърдо стоят зад идеята за „български независим патриарх и те дават на народа уверението, че Портата и гръцкият Патриарх ще отстъпят"[10]. В друга дописка от Казанлък отново се заявява, че „чорбаджиите яко са привязани на идеята да получат едного независимаго патриарха Болгарина"[11]. Начело на борбата в Казанлък стои първият чорбаджия Стоян Груйоглу (Груев). То ѝ отказва да изпълни искането на митрополит Григорий да му събере владичнината. Отказва също да излезе да посрещне митрополита при посещението му в Казанлък в началото на 1863 г.[12] Стоян Груев се обявява и против униатите в Казанлък. Тяхната дейност, според Димитър Душанов, е парирана благодарение на „патриотическата деятелност" на Ст. Груев[13].

Против гръцкия владика Неофит в 1862 г. се обявяват чорбаджиите от Солун[14]. А чорбаджията Антон от Сливен си подава оставката през 1863 г., защото не може да кара „народа да плаща на владиката, когото не е припознавал и не рачи да припознае"[15].

На редица места обаче, както бе отбелязано по-горе, някои от чорбаджиите се обявяват в защита на владиците и с профанариотската си дейност застават срещу движението за независима българска църква. Като отявлени гъркомани се проявяват чорбаджиите Желязко Апостолаки и Янаки Флори във Варна през 60-те години на XIX в.; хаджи Димитър Хаджиничов - водач на владишката партия в Търново; Алекси Георгиев в Мачин от „партията на старите"; Джорджаки - съветник на владиката в Охрид; хаджи Виден и Кола Кокалов от Пирот - поддръжници на владиката Антим; чорбаджи Жеко от Свиленград - водач на гъркоманите в града и района; хаджи Ставри Примо, най-фанатизирания гъркоман в Хасково и водач на гъркоманите в града и района и др.

В подкрепа на представителите на Цариградската патриаршия в определени моменти от борбата за независима църква застават и такива видни представители на чорбаджийството като Георги Попсимеонов от Търново, Илия Видинлиев от Габрово и хаджи Христо Михайловски от Елена, които подкрепят и дейно участват в църковната разпра в Търновската епархия през 40-те и 50-те години на XIX в. на страната на митрополит Неофит Византиос. Поддръжниците на гръцките владици са Минчо Георгиев от Силистра, хаджи Гендо от Сливен, чорбаджи Христо от Ямбол и др.

Изложеното за участието на чорбаджийството в църковно-националното движение показва, че то стои на противоположни позиции по време на продължилата няколко десетилетия борба за независима българска църква. Но в по-голямата си част чорбаджиите се включват дейно в движението и дълги години се борят срещу гръцката духовна власт, отстоявайки българските национални интереси. По силата на общественото си положение, влиянието което имат сред сънародниците си, връзките си с турската власт по места и висшите сановници в Цариград, чорбаджиите са едни от най-дейните и общопризнати водачи в църковно-националната борба. И въпреки че известна част от чорбаджийството се противопоставя на искането за независима българска църква, поради което не може да се оцени еднозначно мястото и ролята му в църковно-националната борба, то определено може да се каже, че в значителната си част чорбаджийството застава на патриотични позиции и дава своя значим принос за решаването на църковния въпрос, създаването и утвърждаването на Българската екзархия.

Показател за мястото и ролята на чорбаджийството в църковно-националната борба е и фактът, че от общо 200 души, включени в изследването, 35 от тях (17.5%) са активни участници и ръководители на движението, докато от общо 2351 души революционери участници в Априлското въстание 1876 г. в борбата за национална църква вземат участие 116 души (4.93%)[16].

Наред с изложеното дотук определена представа за мястото на чорбаджийството в обществено-политическия живот и революционните борби на българския народ през Възраждането дава обобщените данни за броя на пострадалите чорбаджии в резултат на участието им различните обществени, политически и революционни изяви, движения и организации (табл. 4).

**Брой на репресираните лица**

| Пострадали за участие в: | убит | заточван | затварян | малтре-тиран | анате-мосан |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| Кърджалийски размирици | 3 | - | - | 1 | - |
| Заверата от 1821 г. | 4 | - | - | - | - |
| Велчова завера 1835 г. | 1 | - | - | - | - |
| Четническо движение 1862-1868 г. | - | - | 1 | - | - |
| Вътрешна революционна организация 1869-1873 г. | - | 2 | 1 | - | - |
| Старозагорско въстание 1875 г. | - | - | 2 | - | - |
| Априлско въстание 1876 г. | 3 | - | 4 | - | - |
| Просветно движение | - | - | 2 | - | - |
| Църковна борба | 1 | 3 | 4 | - | 1 |

Данните от таблица № 4 показват, че 33-ма души, т.е. 16.5 на сто от всички, включени в изследването лица, са пострадали за участието си в различните форми на борба, защита и отстояване на общонационалните интереси, като 11 от тях (5.5%) заплащат за това с живота си. От това следва, че както останалите социални групи от българското възрожденско общество, така и чорбаджийството дава своите жертви пред олтара на отечеството.

За сравнение ще посоча, че 9.7% от представителите на българската възрожденска интелигенция са убити при участието им в различните въстания, четническото движение, войните и по политически причини[17].

При това интересно е да се разкрият причините общо за смъртта на представителите на чорбаджиите. От анкетираните 200 души със сведения за годината и причината за смърт разполагаме за 55 от тях (27.5%). От естествена смърт са починали 35 (64%), а 20 души (36%) са загинали при екстремни ситуации. Стана дума по-горе, че 11 души са убити или се самоубиват по време на участието им в различните въоръжени или политически форми на борба. Останалите 9 души (16.4%) пък са убити при криминални престъпления главно с цел грабеж и само един - Васил Козлев от Лясковец - по политически причини, осъден на смърт от Лясковския революционен комитет. Видно е, че главната и основна причина за смъртността сред чорбаджийството е естествената смърт, но наред с това безспорно е, че не са малко случаите резултат от прякото участие на чорбаджиите в политическите и революционните изяви на българите, а така също и поради престъпни деяния на турски разбойници спрямо чорбаджии. От всичко това следва, че въпреки социалното положение, което заема чорбаджийството в българското общество и близостта му с турската власт, не може да се каже, че като цяло, то се ползва с някаква особена закрила или имунитет в сравнение с другите обществени групи. Показател за това е фактът, че докато при екстремни ситуации от социално и природно естество са загинали 14.1% от представителите на интелигенцията[18], то при чорбаджийството те са значително повече - 36%, като и даже спрямо общия брой на изследваните 200 души те са 10%.

Но изясняването на проблема за социалната и политическа позиция на чорбаджийството налага да бъдат разгледани още два въпроса - за предателството и за туркофилството на чорбаджиите. Може да се каже, че в историографията, с малки изключения, битува тезата за това, че чорбаджийството е туркофилски настроено, антинародно по отношение на политическата си позиция и върши предателство спрямо българската национална революция.

От анкетираните 200 души конкретни сведения за извършено предателство има за 5-ма (2.5%), а като туркофили са определени 13 души (6.5%). Сред чорбаджиите предатели са: хаджи Йордан Кисьов от Елена, който бил със съзаклятниците на Велчовата завера от 1835 г., но разкрил подготовката за бунта пред търновския митрополит, а той от своя страна уведомил турската власт; Йончо Тончев от Лом, оценяван като чорбаджия-изедник, отявлен туркофил, заплашен с убийство от революционната организация по времето на Левски, шпионирал българите-доброволци в Сръбско-турската война от 1876 г. и се обявил в подкрепа на обявената от Турция конституция в края на 1876 г.; Васил Козлев от Лясковец - разкрил членовете на революционния комитет пред турската власт, за което е осъден на смърт от Лясковския комитет и убит; чорбаджи Джорджаки от Охрид, гъркоман и турски шпионин, противник на всяка изява на българщината и гонител на българските просветни културни дейци в Охридско; хаджи Ставри Примо в Хасково, върл гъркоман и противник на българите, поставил се изцяло в услуга на турската власт и като член на меджлиса провеждал открито антибългарска политика, за което е осъден на смърт от Хасковския революционен комитет, но опитът за убийството му не успял.

Към групата на туркофилите спадат Георги Попсимеонов и Стефан Карагьозов от Търново; Игнат Стоянович, Цанко Хаджиангелов, хаджи Томаки Цанович и Никола Парисиади от Видин; Илия Видинлиев от Габрово; Йончо Тончев от Лом; Васил Козлев от Лясковец, чорбаджи Джорджаки от Охрид; Димитраки Теодоров (Димитраки бей) от Тулча и т.н.

Персоналната преценка на цялостната обществено-политическа дейност на всеки един от изброените лица показва колко относително, субективно и неточно е в някои случаи причисляването на даден чорбаджия към групата на предателите и туркофилите. Защото едно е предумишлено извършеното предателство, друго е разкриване на организация, в която членува дадено лице по непредпазливост или пък вършещият политическо предателство. Например съпоставянето на дейността на хаджи Йордан Кисьов, от една страна, с тази на Васил Козлев и хаджи Ставри Примо - от друга - и заклеймяването им общо като предатели. Още по-сложно е с определянето на лицата, които стоят на позициите на туркофилството, защото в редица случаи проявата на туркофилство не е непроменима жизнена и политическа позиция, а нерядко за туркофили са обявявани и чорбаджии, които застъпват противни становища по въпроси от обществен и политически характер, стоящи за решаване пред българското общество. Например Илия Виденлиев е туркофил, чужд на идеята за политическо освобождение, но с определено място в обществения живот в Габрово, един от първите дарители за Габровското училище, щедър дарител на Рилския манастир, завещава недвижим имот за Габровското училище. Още по-противоречив пример е Димитраки Теодоров, официално обявен за Димитраки бей. Във възрожденската преса е подложен на ожесточена критика и в 1860 г. е освободен от чорбаджийския пост. Преди това той съдейства за откриване на училище в Тулча, а от втората половина на 60-те години защитава българската кауза в църковната борба, избран е за представител на Силистренската епархия в църковно-народния събор в Цариград и взема участие в уреждането на Българската екзархия през 1871-1878 г. А туркофили са и видинските чорбаджии Игнат Стоянович, Цанко Хаджиангелов, Никола Парисиади и хаджи Томаки Цанов, Васил Козлев от Лясковец и други, които с цялостната си дейност стоят на туркофилски позиции.

Позволих си тези разсъждения и примери не за да омаловажавам или пък оневинявам предателството и проявата на туркофилство от страна на част от българските чорбаджии, а с цел да се вникне по-задълбочено в същността и сложността на тези негативни прояви, преписвани твърде произволно и тенденциозно върху чорбаджийството като цяло и едва ли не, че са вършени само от него. А известно е, за съжаление, че предателството и туркофилството, както и гъркоманството, не са „патент“ само на представители от чорбаджийството.

И накрая няколко думи за социалната и политическата позиция на представителите на чорбаджийството след 1878 г. От изследваните общо 200 души данни за доживелите и живели след Освобождението има само за 18 души, едва 9 на сто. От тях към 1878 г. на 60 и над 60-годишна възраст са 13 души, а 5 са под 60 години. Независимо от високата си възраст 8 души от чорбаджиите заемат в първите години след Освобождението различни административни и други длъжности. Александър Шишманов (1812-1900) е управител на митницата в Свищов и кмет на града; Цоко Каблешков (1816-1884) участва в административното управление и политическия живот в Източна Румелия; хаджи Господин Хаджиславов (1811-1893) е член на градския съвет в Стара Загора; Димитраки Теодоров (1815-1880) е назначен за кмет на Тулча, останал под властта на Румъния и т.н. От това следва, че част от представителите на чорбаджийството запазва позициите си в обществено-политическия живот и след Освобождението. Но в условията на все по-задълбочаваща се социална и политическа диференциация на българското общество представителите на чорбаджийството в новосъздадените административни, стопански и съдебни органи са подложени на остра критика от страна на противниците си, като в някои селища и райони по остротата и използвани квалификации в печата, може да се каже, че надминават публикациите във възрожденския печат[19].

Острастените политически борби в противопоставянето на формиращите се след Освобождението политически сили, когато, особено в провинцията, все още няма създадени организационни структури на очерталите се в Учредителното събрание през 1879 г. либерално и консервативно политическо течение, за дискредитиране на стоящия на консервативни позиции политически противник твърде широко и свободно се използва названието „чорбаджия“ като не се подбират епитетите към него, допринася за утвърждаването на негативна оценка за чорбаджийството в българското общество.

От всичко, казано дотук, обаче е видно, че тази публицистична оценка създава превратна и невярна представа за мястото и ролята на чорбаджийството в българското възрожденско общество. Защото в хода на изследването бе изяснено, че чорбаджийството има определено място и е със значим принос в цялостния обществено-политически и духовен живот на българите през XVIII и XIX век. Негативните прояви, туркофилството и гъркоманството на една част чорбаджии не е основание да се оценява чорбаджийството като антинародно и предателско спрямо общонационалните интереси и да се противопоставя на българското възрожденско общество.

---

1. **Тодоров, Н.**, Филики етерия и българите, С., 1965, с. 59-60; 2. **Тодев, Ил.**, Българско национално движение в Тракия 1800-1878 г., С., 1994, с. 301; 3. **Иванов, С. П.**, Материали за новата история на България. - Периодическо списание, № 35, 1890, с. 672; 4. **Димитров, Стр**., Въстанието от 1850 година в България, С., 1972, с. 67-75 и сл.; **5. Йонков, Хр.**, Числен състав на революционерите в Априлското въстание 1876. Историко-социологическо изследване на IV революционен окръг, С., 1993, с. 84; 6. Вж: **Плетньов, Г.**, Тревненската община през Възраждането, В: Трявна, С., 1982, с. 67-75; 7. По-подробно вж. **Грънчаров, М**. Въпросът за чорбаджийството и българските общини през 60-те и 70-те години на XIX в. В: България, Балканите и Европа, Сб. в чест на проф. д-р Симеон Дамянов, В. Търново, 1992, с. 171-176; **Grancarov, M.**, Administrative Istitutions and the Bulgarian Minicipalities in the 50's-70's of the 19th Century. - Bulgarian Historical Review, № 2-3, 1993, p. 162-167; 8. Българска пчела, № 11, 9 авг. 1863; 9. **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, с. 90-95 и сл.; 10. България, № 98, 1 февр. 1861; 11. Цариградски вестник, № 6, 4 февр. 1861; 12. България, № 41, 21 ян. 1863; 13. История на Православната християнска черкова. Съставена от Д. Душанов (Виена), 1874, с. 253; 14. България, № 20, 27 авг. 1862; 15. Гайда, № 13, 30 ноем. 1863; 16. **Йонков, Хр.**, Цит. съч., с. 84; 17. **Генчев, Н.**, Българска възрожденска интелигенция, С., 1991, с. 97; 18. Пак там, с. 97-98; 19. Вж. **Райкински, Ив.**, Следосвобожденският политически живот във Врачанския край (1877-1881 г.), Изв. на муз. в Северозападна България, № 22, 1994, с. 294-300, 306-332.

# ВОЙНУЦИТЕ И ФОРМИРАНЕТО НА НАРОДНОСТНО САМОЧУВСТВИЕ И ИДЕЯ ЗА БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВНОСТ

*(по материали от Странджанския край)*

## Цвета Райчевска

Настоящото съобщение е опит да се хвърли поглед отвътре върху ролята на някои войнушки родове в борбата за постигане на политическа свобода и възстановяване на българската държавност. Идеята ми е, че поради разграничителната роля на специалния статут, какъвто бил статутът им на войнуци, някои родове се издигнали във вътрешната йерархия на социума и спечелили уважението на своето непосредствено обкръжение; след като някои придобивки на институцията са изгубени и, особено, след като в нея навлизат чуждоетнически елементи, довчерашните войнуци се присъединяват към хайдушките чети и вземат значимо участие в църковните, просветни и политически борби на населението. Проучването обхваща района на Странджа, населен с българи, но то може да се разшири и за други райони, населени с войнушко население. Тази теза се обляга предимно на един нов прочит на хрониката на войнушкия род Бимбеловци от с. Факия, която съдържа богата информация по проблема. Макар изследователи често да са я цитирали, точно информацията за войнуците не е била използвана; а тя представлява незаменим домашен извор при изясняването на въпроса за взаимоотношенията между населението със специални задължения и това с обикновен статут.

Преобладаващата част от българските села в Странджа, като изключим крайбрежната ивица, възникват през XVI и XVII в.[1], но селищата, в които имало войнушки родове, са по-стари. Едно от най-старите от тях е Факия, античната станция Садаме на пътя Анхиало-Адрианопол[2]. Добре охранявана през средновековието от намиращите се в околността ѝ крепости, тя била естествен център на район, ангажиран в охраната на странджанската отсечка на този път чак до XIX в.[3] Според преданието населението било с „права войнишки" още по времето на цар Петър. Странджанският регион в едно или друго време е бил граничен между Византия и България; следователно, тук се намирало и население, натоварено с охраната му[4]. Стратегическото разположение на Факия и околностите ѝ на важни друмове, предопределено съдбата им при завоевателните походи на турците. Вероятно по време на военните кампании от 1352-1364 г., когато били завладени Ямбол, Карнобат и Айтос, същата съдба да е сполетяла и района на Факия, чиито крепости преграждали движението на турците по пътя от Одрин към Северна България през балканските проходи. Отбраната на намиращите се в околностите на Факия крепости („Сърпасенска, Кръкчала, Бялата, или Близнаци (Икисче), Караевренската, Белевренска, Карвасара и Саралък) организирали братята Белени (или Беловци)[5]; според тактиката си турците им предложили да се предадат като в замяна запазят дотогавашния си статут („турците взели да им се предлагат, че те пак ще бъдат и под тях с войнишки права, и за да не се трошат вече"). Преданията говорят за разногласия между братята, платени с цената на кръвна жертва: (Най-после Пейчо и Нико събрали съвет и решили да се предадат на турците, защото им дотегнала обсадата. Вълко отказал"). В края на краищата, крепостите се предали и, както и в останалите случаи[6], турците отново възложили на населението войнишки и дервенджийски, т.е. военно-помощни и охранителни функции, като по този начин го изключили от категорията на обикновената рая („Нико, след като се предал, останал припознат и от турците като главатар на войниците, които си имали сборището на войниклъка при планината ВОЙНИКА, т.е. войниците каквито сборища имали по времето на българските царе, такива права им биле припознали и турците")[7]. През XVI в. тъй като се намирало на „пътя от Богдан и Добруджа и като дербенджии го пазели на две места, а имало и други специални служби", „според обичая" населението било освободено от авариз-и диване и текялиф-и йорфие"[8]. Османските турци прегазили земите ни, разрушавайки държавните институции и социалната структура на българското общество. Българското болярство било ликвидирано, а населението лишено от естествени водачи, които да оглавят организиран отпор. В българското етническо пространство настъпил хаос. Съхраняването на българската идентичност в тази стресова ситуация изисквало пълна мобилизация на народната енергия и насочването ѝ към изграждане на нови поведенчески норми. Приспособяване и съпротива били двете основни реакции на народността в нелеката ѝ борба за оцеляване в условията на политически, религиозен и икономически гнет. В това отношение немалка роля изиграла традицията, своеобразен рефлекс на полузабравени исторически реалии и опит, които чрез нея били пренесени от втората българска държава през вековете на османското владичество[9]. В процеса на съхраняването на етноса определена роля изиграла и войнушката институция, представители на която се превърнали във фактор при формирането на тъй необходимото народностно самочувствие в борбата за възстановяване на българската държавност[10].

За войнушката организация са публикувани множество документи и изследвания. Няма да е излишно обаче, да се кажат няколко най-общи неща за нея. Войнуците, както личи по славянското им название, били военизирани християнски формирования, които по време на султанските походи служели в обоза на войската, а в мирно време се грижели за султанските конюшни[11]. В замяна на тези нелеки задължения, те получили фискални и други облекчения, както и някои привилегии. Войнуците в някои райони съставлявали значителна част от населението. В повечето случаи, обаче, не целите селища били войнушки, а войнушки семейства и родове били пръснати в отделни села, без да съставлявали цялото им население[12]. Така се оформяли сравнително компактни войнушки територии със свои средища. За Странджа такива били равногорските и хасекийски селища[13]. За съжаление не са проучени документално кои точно са тези села; освен Факия, народната памет сочи и Бакаджика (село Войника) като войнушко „сборище“ за Странджа и Сакар (напр. известните в османските документи „ямболски войнуци“. За Сливенския балкан се очертава доста обширен район с център с. Жервна[14]. Според регистър от 1548 г. в него попадат селата Жеравна, Медвен, Бутово, Драгодан дол, Катунище, Ново село, Калоян дол, Глушник, Градец, Вардун и др.[15] Там, където войнушките родове успявали да се стабилизират и да спечелят доверието на преобладаващата част от обикновената рая, възможността да формират обществени настроения и да ги организират се увеличавала многократно.

Преки спомени за войнуците има едва от XIX в., когато те вече изпълнявали само трудови задачи в султанските конюшни. Въпреки това, когато били свиквани по нареждане на султана в началото на пролетта (Гергьовден) и се събирали в Жеравна на определеното място, те впечатлявали със своята внушителност; началниците им („войнук бейове“) носели особените си калпаци с лисича опашка отпред и старинното си облекло[16]; в старо време войнуците яздели коне, истински ездитни или товарни „бейгири“, както изрично се нарежда в султанска заповед от 1582 г.[17]; под звуците на големи войнишки тъпани те се построявали като истинска войска; над строените редици се развявали знамена: според спомените на жеравненци - червени, а според пътешественици - червени и бели. Оттам, водени от началниците си, войнуците се отправяли към местоназначението си към Цариград, по един и същи път, следи от който са запазени в топоними като „Войнишката пътека“ в Странджа[18].

Войнуците били организирани в отделни малки ядра от 3 души, наречени гьондери (от перс. „gonder“, т.е. копие); от гьондера единият бил войнук и носел действителната военна служба, а другите двама, ямаци, т.е. помощници, оставали по домовете си. След три години те се сменяли. Тъй като били военизирани, за разлика от останалата рая войнуците не били лишени от правото да носят и боравят с оръжие. Войнуците се ползвали с пълен имунитет по отношение на местните санджакбейове и спахии. Те се подчинявали не на тях, а на собствените си началници, макар и обикновено турци, които единствено имали правото да се намесват и уреждат взаимоотношенията им.

Специалният статут на войнуците бил наследствен. Очевидно е, следователно, че между обикновената рая и натоварените с войнушки задължения лица съществувало разграничение. Как изглеждали войнуците в очите на съселяните си и какви са били взаимоотношенията им е малко разработен проблем. Но е естествено, че в рода на Белените се концентрирали очакванията за защита срещу ежедневните унижения от страна на управляващия етнос. На погребението на Маринчо Страшний „се набрало много народ от сичките страни на Източна Тракия“.

Няколко са факторите, които определяли характера на взаимоотношенията и ролята, която войнуците изиграли в процеса на формиране на българско съзнание и самочувствие.

1. Преди всичко като се запазвали старите, утвърдени отпреди завоюването специализирани задължения, се създавали предпоставки за утвърждаване на директна приемственост между реалии отпреди и след падането под турска власт. Войнуците осъзнавали отговорността си за възстановяването на българщината именно поради тази приемственост. Когато Турция се разклатила по време на „бозгуна“, т.е. кърджалийството в края на на XVIII и началото на XIX в., потомъкът на войнуците Вълко Бимбела, син на Пейчо Шейтана, усетил, че „в жилите му взела да тупа нова кръв, която взела да го омайва - ще начена вече, понеже мен се падна жребието“... Ето доде вече времето да се пробие пъпката[19].

2. Някои от отново натоварените с изпълнение на дотогавашните си функции родове произхождали от средата на старата балканска местна аристокрация. Белените (Беловци) извеждат своя корен от рода на Момчил, родопския войвода. („Момчил войвода бил вуйка на Вълко и близнаците Пейчо и Нико и сестра им Дафинка, брат на майка им Стоянка")[20]. Независимо, че засега тази претенция не може да се потвърди, в действителност тя мотивирала високото място, което родът запазвал в новите, враждебни на етнос и религия, условия. Ако пък претенцията за родство с Момчил войвода е вярно, то се съчетавали благоприятно славен и благороден произход с особения и разграничаващ ги от останалата рая статут; войнуците заемали по-високо място в социалната структура на подвластното население. Тяхната тежест нараснала особено когато през XVI в. султан Селим I дарил на факийските Белени истинската привилегия да излъчват войнишки ага от своя род по начин, отговарящ на традициите им. Той връчил на рода и инсигниите, вероятно съпътстващи статута му: калпак и чанта, „да ги носи „явладие" (наследствено), т.е. след смъртта му да имат право и неговите деца, внуци и правнуци и потомци да ги носят". Така наследственият статут предпоставил появата на поколения войнуци. Родът-задруга на Белените излъчвал войнушкия ага на роднински съвет като награда за най-достойния измежду тях. В течение на вековете войнуците Белени се обособили в специфична потомствена прослойка със свои традиции, манталитет и поведение спрямо властта. Факийските войнуци неведнъж показвали по-висок свободолюбив дух и непокорност, което предизвиквало страха на турците. Още повече, че като население със специален статут, те не били подложени на унизителния кръвен данък девширме, който систематически обезкървявал и обезличавал народността ни, лишавайки я от част от физически най-здравото и перспективно население.

3. Войнуците оставали собственици на своята земя, наречена „бащина", а не били просто „наематели" върху владяна от султана земя, каквито били обикновените селяни-рая. В една тотално централизирана държава като Османската империя, в която султанът е върховният владетел и разпоредител със земята, отношението към нея (на собственик или само на наемател) е определящо за отношенията между подвластни и господари[21].

4. Войнуците, както вече споменахме, били военизирана институция. Свободата да притежават оръжие, както и възможността да придружават султана в неговите военни походи, вместо да бъдат закрепостени върху своята земя, ги правела много по-отворени към света, изграждала по-космополитен дух у тях. Там, където в дадено село преобладавало войнушкото население, турци не се заселвали, а преданието съобщава за някои интересни „изисквания" (напр. „през селото турчин на кон да не минава" или „турчин в селото да не замръква")[22]. Това обяснява тяхната по-голяма независимост от и пренебрежението към местните представители на турската власт; то ги прави онези естествени водачи, от които населението имало нужда в своята съпротива, независимо по какъв начин била изразявана тя. Те станали организатори и вдъхновители на истинско народно войнство в лицето на хайдушките дружини[23]; в Странджа те действали съвместно с тях по време на кърджалийските размирици. Всеобщата криза в Османската империя, която се задълбочила особено след XVI в., се отразила негативно и върху войнушката институция. Пренебрегването на фискалните и други облекчения, на които дотогава се радвали войнуците, на практика изменило взаимоотношенията им с местните турци, които се опитвали да стеснят тяхното самоуправление. Войнуците „взели да усещат, че те нямат вехтото си влияние", а християнското население - че постепенно загубва своята опора. Това предизвикало съпротивителните им реакции. Притиснати от кърджалийската анархия през втората половина на XVIII в., някои войнуци „развиват байряка и излизат в гората"; организират съвместно с

хайдушки войводи информационна мрежа сред странджанското население, която да ги подпомага в борбата им за опазване на българската народност.

Идеите за възстановяване на българската държавност изкристализирали през кърджалийската анархия, която маркирала 30-годишен период на трайно и пълно разорение на българските земи[24]. Това било истинска война, чийто фронт бил навсякъде, а народът бил подложен на най-силния стрес от завладяването насам. Югоизточна Тракия, в която се вписвал и разглежданият регион, населен изключително с българи, се оказал в края на XVIII в. и началото на XIX в. ничия земя, в която се водели битки между кърджалийските формирования и правителствените турски войски[25]. Подложени на изключителен натиск в тази конфликтна зона, българите мобилизирали цялата си воля и енергия за самосъхранение. Вече имало и прослойка, която, възползвайки се от анархията, се опитала да се организира и с помощта на няколко хайдушки чети да реализира план за политическо освобождение. Идеята още не била развита стройно каквато я виждаме представена през 1829 г. Българските войводи, главатари на хайдушки чети, стигнали до мисълта за провъзгласяване на свободно българско владение (наречено „държава"), управлявано от български войвода с българско знаме. Това било един вид локален модел на политическия идеал на Софроний и следовниците му за просветен монарх, притежаващ силна власт, в съюз с църквата и неин защитник, който да ликвидира властта на Портата и да „възроди миналата слава на отечеството". Идеята за възраждане на българска държавност впоследствие се въплътила в програма за добиване на автономна българска държава в рамките на Османската империя[26].

Прослойката, ангажирана в осъществяване на идеята, била съставена от потомствени войнуци и представители на известни родове с наследствен статут на дервенджии, войводи и на участници в хайдушките чети. Естествен център и двигател в съгласуваните им действия станал Вълко Пейчов Шейтана, потомък на стария войнушки род Белени. Народната памет твърди, че той организирал през м. юли 1806 г. на върха Башчардак среща между войводите Индже, Кара Колю Омарчалията, Маню, Добри байрактар (Кючук Добри) и други посветени в делото съзаклятници за координиране на действията им. Индже войвода щял да работи да отвори война между кърджалийския главатар Кара Фейзия и подкрепящия го местен спахия Юмер Драза; Кара Колю - да защитава българите от кърджалиите си; Добри Байрактар - да записва волентири в четата им; Маню войвода - да бъде куриер; Вълко Бейчов Бинбелов се задължил да се сприятели с Юмер Драза и издава тайните и по време на битката да накара и околните аги да вземат страната на Драза, за да внесат съкровищата си в Караеврен и да влязат после в български ръце; другите трябвало да шпионират турците и да неутрализират стъпките му[27]. Решенията, постигнати след няколко часово обсъждане, издават политическата зрялост и опит за воденето на позиционна война.

За този заговор („буна") знаем предимно от запазени домашни извори; но щом той е бил насочен срещу турската власт, естествено е информацията за него да е много оскъдна или въобще да липсва в османските документи. От друга страна, изразени са съмнения както в съществуването на подобен план, така и в персонажите, ангажирани в осъществяването му[28]. Много вероятно е народната памет само да е смесила лица и събития, защото османските документи потвърждават моменти от гореописания план: например, запалването на кулата в с. Караеврен (дн. с. Близнак), така както преданието твърди. Макар датата и персонажите да са други[29], събитието не е измислено. Още повече, че самата идея за постигане на политическа свобода като се възползват от вътрешната анархия в Турция и външния натиск, оказват върху нея в резултат на Руско-турските войни (от края на XVIII и началото на XIX в.), се споделяла от поколения Белени и те я считали за свой морален дълг: „... турците бихме ги изтикали, както винаги си го смятахме в нашия дом. Баща ни винаги ни напомняше: ..."Да въставате, когато Турско повече се разбърка"; „Да се кресят парите за народно въстание, а не да се пълнят със стада, да се облекат в коприна и обковат в сребро и злато... а сега кой ще запали над турския гроб свещта?"[30] Тази идея войнушкият род Белени пренесъл през вековете; представителите му имали самочувствието и опита да я осъществят. Затова, когато през декември 1829 г. по време на Дибичовата война, в странджанското село Факия пристига Феликс Петрович Фонтон, дипломатически служител при главния щаб на Дунавската армия, потомци на българите-войнуци предоставили конкретни искания, формулирани в 16 точки[31]. Те се отнасят до политически и религиозни свободи, до установяване на справедлива съдебна и фискална политика, до защита на основното човешко право - правото на защитен живот.

1. Да бъдем свободни.
2. Сами да се съдим. Турчин да съди турчина, а българин - българина.
3. Да строим църкви, когато и където искаме.
4. Сами да събираме царския данък. А харач наистина да няма, дори на хартия.
5. Вергията сами да събираме.
6. Да няма спахии.
7. Никъде да няма субаши.
8. Да няма зулункярин, а където турчин дойде на конак и той да си плаща.
9. Да не се убиват човеците и да не ги обират по пътищата и в конаците.
10. Да има права за всеки - както за турчина, така и за българина.
11. В съда и християнинът да може да свидетелствува, както и турчинът.
12. Да няма беглик.
13. И християнската челяд, и девойките насила да не се помюсюлманчват и за жени да не се вземат.
14. И ние оръжие да носим, както и турците, свободно.
15. Ангария, беглик да няма и всеки да плаща колкото може.
16. Православните църкви да имат камбани.

Тези 16 искания на българите от Странджа - да се разширят правата и самоуправлението на българските общини; да се регулират данъците, да се даде право на българите свободно да манифестират вярата си, включително да имат и своя народна войска всъщност представляват истинска политическа програма[32], издигната десетилетия преди оформянето на българската политическа мисъл, на създаването на организирано националноосвободително движение с програмни искания![33] Тази програма е била възможна само в атмосфера и традиции, каквито са владеели Факия с нейния прочут войнушки род Белени (Бинбеловци). Не е случайно и че Стефан Караджа е потомък именно на рода Белени.

Сливен, подобно на други балкански селища със стратегическо значение се радвал в турско време на някои „правдини", особено на т.нар. войниклък, казва М. Арнаудов в изследването си за д-р Селимински[34]. През XIX в. в съзнанието на народа няма точно разграничение на отделните специални категории задължения; пазачите на проходите (дервенджии), на населените места (харбалии), на доставчиците на ловни соколи за султанския двор (доганджии) и войнуците се обединявали под общото название войниклък. Родът Селимински помнел своето потекло до пет века назад, според една хроника, пазена от поколение на поколение; този род също се радвал на привилегиите, дадени на войниклъка[35]. В Жеравна пък се очертава фигурата на чорбаджи Тодор, също произхождащ от войнушки род. Убедена съм, че подобни проучвания в други войнушки райони ще потвърдят различните аспекти на приноса на войнуците и техните потомци за формиране и осъществяване на идеята за българска държавност.

1. **Райчевска, Цв.**, Вакъфите в Странджа, ИМЮИБ, т. XIII, с. 66, **Аянов, Г.**, Странджа, Бс., 1938; **Райчевски, Ст.**, Тракия,. С., 1994; 2. **Господинов, К.**, Данните на Певтингеровата карта за района около съвременния Бургас (ръкопис); 3. Руски пътеписи за българските земи XVII-XIX в., С., 1986, с. 143; 4. **Мутафчиев, П.**, Войнишки земи и войници във Византия през XIII-XIV в., Избр. произведения, т. 1, С., 1973, с. 518-653; 5. Това родово име народната етимология извежда от тур. „bin bela“, т.е. „хиляда бели“, заради постоянната им борба с турците; по-вероятно е, обаче, да произлиза от турск. израз „bin-i Bela“, т.е. „син на Бельо (Бела, Бело)“, обичайният начин на записване на имената в турските документи; 6. **Табаков, д-р С.**, Опит за история на град Сливен, С., 1924; 7. За войнуците вж. **Мутафчиева, В.**, Към въпроса за положението на войнушкото население, ИНБКМ, 1953, с. 247-276; **Грозданова, Ел.**, Проблемът за т.нар. превилигирована рая в историческата книжнина, Сб. България през XV-XVIII в., т.I, 1987, с. 135-155; 8. **Gokbilgin, T.**, XV-XVI asirlarda Edirne ve Pasa livasi Istanbul, 1952, s. 497, Приходът на с. Факъ дереir бил 6535 акчета; женените плащали испенче по 10 акчета, а неженените по 6 акчета; на къща по 2 килета жито и по 2 килета ечемик; 9. **Димитров, Стр.**, Традицията в борбата за възстановявана на българската държава, Сб. България 1300, Институции и държавна традиция, т. I, 1981, с. 227-247; 10. **Цветкова, Б.**, Опазване на българската народност и изяви на народностното съзнание през XV-XVIII в., в БИД, Конгрес, I, С., 1970, т. I, с. 431-446; 11. ДБИ, т.III, С., 1940, с. 2 и 3; 12. ИБИ, т.XX, С., 1974; 13. ДБИ, т. III, С., 1940, с. 2-4, 7 и 8; 14. **Йорданов, В.**, Медвен, С., 1940, с. 11; 15. ИБИ, т. XX, С., 1974, с. 125-129; 16. **Табаков, д-р С.**, пос. съч.; 17. **Йорданов, В.**, пос. съч., с. 12, под линия; 18. **Аянов, Г.**, пос. съч.; 19. Нейков, В., Факийско предание. Сбирки от народния живот, С., 1983, с. 56; 20. **Нейков, Б.**, пос. съч., с. 30; 21. Рецензия от **Теохаридис, Й.**, В: ИПр, 1976, кн. 4, 116-117 за Пантазопулос, „Привилегиите“ като културен фактор в отношенията между християни и мюсюлмани, Солун, 1975; 22. Жеравна, **Табаков, д-р С.**, пос. съч.; 23. Идеята за хайдутите като народно войнство е на Демирев, Вл.; 24. Подр., **Мутафчиева, В.**, Кърджалийско време, С., 1977; 25. Османските документи в това отношение са многобройни, Вж. ф. 140, а.е. 50, 51, 52, 53, 54, 87; ф. 141, а.е. 101; ОАК 85/32; ОАК 36/79 и мн. др.; 26. **Червенков, Н.**, Развитие идей болгарской государственности в первой половине XIX в., в сб. България през XVI-XIX в., С., 1989, с. 597-605. Разработен бил дори и политическия статут; въпроса за градското самоуправление, за национални училища, за свобода на вероизповедание, за равноправие на език и др. 27. **Нейков, Б.**, пос. съч., с. 59; 28. **Мутафчиева, В.**, Феодални размирици в Северна Тракия през края на XVIII и началото на XIX в., в Паисий Хилендарски и неговата епоха, С., 1962, с. 189-195; 29. **Райчевска, Цв.**, Балчо Нейков, Факийско предание. Сбирки от народния живот, ИДА, т. 53, 1987, с. 375; 30. **Нейков, Б.**, пос. съч., с. 48; 31. Руски пътеписи за българските земи XVII-XIX в. С., 1986, с. 87-88; 32. В меморандума от 1828 г., представен от групата на Некович на Николай I не били формулирани конкретни предложения за политическото устройство на България; мисията, обаче, по-определено заявила, че то трябвало да бъде изградено по образец на съседните народи. Исканията на мисията залегнали в проект, изработен от царската дипломация. Но Русия се въздържала от каквито и да било искания към Портата по отношение на българите. Опит за създаване на автономен район бил предприет по време на въстанието в Северозападна България в 1850 г. на територията на Видинския вилает. **Червенков**, Развитие идеи болгарской государственности в первой половине XIX в., в сб. България през XVI-XIX в., С., 1989, с. 597-605; 33. **Дойнов, Д.**, в кн. на Балчо Нейков, с. 8; 34. **Арнаудов, Мих.**, Селимински, Живот - дело - идеи, С., 1938, с. 23; 35. Пак там, с. 29.

# ВРЪЗКИ МЕЖДУ ПЪРВИ И ВТОРИ РЕВОЛЮЦИОНЕН ОКРЪГ ПО ВРЕМЕ НА АПРИЛСКОТО ВЪСТАНИЕ

**Тодорка Драганова**

През епохата на Възраждането старата българска столица - Търново заема значително място в икономическия и културен живот в поробеното отечество. Освен това става център на редица буни, завери и въстания. Създадените по време на Левски комитети в този край се запазват и продължават да действат и след неговата гибел. Затова не случайно Гюргевският революционен комитет през есента на 1875 г. определя комитета в Търново за Първи революционен окръг. Тук продължават да работят найблизките съидейници на Апостола на свободата Васил Левски. Името на отец Матей

Преображенски е познато в цялата страна, на Христо Иванов Големия, на Никола Кабакчиев, Стефан Стамболов, Янко Ангелов, Иван Хаджидимитров и още много други[1].

По време на подготовката за въстание през 1876 г. за главен апостол е определен Стефан Стамболов и негови помощници Георги Измирлиев и Христо Караминков, които продължават развиваната преди години революционна дейност.

За подготовката и хода на въстанието през 1876 г. в Първи революционен окръг има твърде богата историческа литература, написана въз основа на документален материал[2]. В настоящото съобщение спираме вниманието на връзките и взаимоотношенията на дейците от Първи Търновски революционен окръг и на тези от Втори Сливенски революционен окръг и на разменените писма и куриери от Врачански и Панагюрски революционни окръзи.

За главен апостол на Сливенски революционен окръг е изпратен Иларион Драгостинов, родом от с. Арбанаси, Търновско и дълго време работил в комитета в Русе, близък на семейство Обретенови.

От кореспонденцията на Ст. Стамболов, Иван Панов Семерджиев, от една страна и от друга на Иларион Драгостинов, Тома Кърджиев, също родом от Арбанаси и Георги Петкович, активни дейци на русенския комитет, се вижда, че те поддържат контакти, свързани с подготовката за въстанието, разкриват се техните мисли и чувства, както и организационното състояние, в което се намират двата окръга[3].

Посредством изградена тайна куриерска дейност дейците от първи революционен окръг осъществяват връзки не само с местните комитети, но и с тези от останалите революционни окръзи. Кореспонденцията на революционерите от края на 1875 г. до април 1876 г. свидетелствува, че членовете на окръжния комитет в Търново уведомяват революционерите в Сливен за всяко свое решение, свързано с плановете им за действие и най-вече за закупуването на оръжие. В писмата си споделят мисли за готовността им за саможертва. Членовете на комитета от Първи революционен окръг поддържат връзки с Габрово, Трявна, Дряново, Севлиево, Ловеч, Троян и най-вече с Русе, Гюргево, Свищов, Сливен, Пловдив и Враца. Чрез русенския комитет търновци поддържат връзки с Гюргево. Чрез него се прехвърлят революционери от Румъния за Търново и оттук за Сливен, Панагюрище. Най-тясна връзка търновци поддържат с русенци. За целта била купена каруца и два коня, посредством която куриери от двата града свързват дейците от Търново, Русе, Свищов, а оттам търновци изпращат куриери към Сливен. Куриерите, които карали каруцата, отсядали в хана на дядо Мано в Горна Оряховица, а в Русе спирали пред дома на Тома Кърджиев или пред Г. Петкович и Г. А. Чернев. А в Свищов куриерите с каруцата отсядали пред дома на Христо Бръчков и на Тодор Стайков[4]. Писма, оръжие и хора били прекарвани от Гюргево в Русе, Търново и оттук за Сливен и Панагюрище. Освен Русе търновци използвали и втория канал за връзка между Зимнич и Свищов. Освен Христо Бръчков, в тази дейност помагали братя Събеви, Иваница Данчов, Тодор Стойков и др. На 11 март 1876 г. в Свищов е Ст. Стамболов, за да уреди пренасяне на оръжие. Тук се срещат с Иларион Драгостинов и заедно се връщат[5]. На 25 април с.г. Стамболов напомня с писмо на Анко Ангелов от Гюргево: „което може да се прати през Русе, а което не може да се прехвърли през Свищов“, става дума за закупено оръжие. Русенският комитет, освен че имал за задача да прехвърля поща, оръжие, хора, му е поставена задача да обхване в обсега на своята дейност и селищата като Разград, Търговище, Шумен, „па ако може да стигне и до Варна“. Това са преките указания, дадени от Иларион Драгостинов преди да замине за Сливен. В писмо от 13 март до Г. Петкович в Русе, Иларион Драгостинов пише: „На определения ден и час Русчукът, Шуменът, Разград па може и Варна трябва да пламнат страшно“. Той възлага и други диверсионни задачи - „телеграфните жици вред да се опропастят и линията да се съсипе на много места“[6].

Известни са имената на много местни куриери, които под формата на пътуващи търговци, закупчици обикалят окръга, пренасят писма, барут, оръжие. Куриери на Първи революционен окръг били Анастас Бендерев и Стефан Филев, в с. Михалци - Марин Иванчев и Рачо Стоянов, в Мусина - Кольо Радев, от Дряново - Генчо Бояджиев и Сава Бургуджиев, Трявна - Цаньо Шишков, Нейчо Шишманов и др. Връзката с Русе осъществявал Тодор Чунчулов, Дасо, Колю Иванов и др. От Самоводене - Марин Христов, от Габрово - Петър Тасев, Данаил Иванов от Новата махала, Иван Марковски от Троян[7].

За връзките на търновци с Трети революционен окръг Враца свидетелства писмото на Иван Панов Семерджиев до Янко Ангелов от 25 март 1876 г. По специален куриер Иван Панов изпраща писмо в Гюргево и 50 бели меджидии или 1025 гроша турски пари за закупуване на униформа на влашка конница и една сабя. Парите за тази униформа са изпратени от Врачанския революционен окръг[8]. На 24 април с.г. Стоян Заимов изпраща писмо до търновци, в което съобщава, че са готови да въстанат на 1 май[9].

„Да дойде и само господ да ни каже, че трябва да се почака, няма да се слуша. Думите ни се говорят от разпалени мисли и истинност в дело... За по-голяма увереност окървяваме писмото със собствената си кръв, знак на истинността. Ще осветиме 11 май с народните байраци. Бунт и бунт!.. Моли ги да отговорят с депеша дали са съгласни със същото мнение, тъй като са писали на панагюрци, които им отговарят, че са съгласни, и че търновци са на същото мнение“. Няколко дена преди събранието в Оборище в окръжния център - Горна Оряховица пристига пратеникът на IV революционен окръг петдесетникът Ильо Стоянов, изпратен от Г. Бенковски. По устните предания на куриера се разбира, че: „Стамболов не бърза с въстанието, защото е в преговори със Сърбия и Одеса - да се действа задружно с тях... Стамболов разчитал на Сърбия да обяви война на Турция и с това да улесни успеха на въстанието... Това го карало да не бърза, дори да нахока пратеника, както пише Страшимиров. След събранието в Оборище Ильо Стоянов отново е изпратен в Търново като донесъл писмо на Стойко Мъглата - псевдоним на Ст. Стамболов. И втория отговор бил да се почака (пак по устни сведения на куриера)“. Можем да приемем мнението на Д. Т. Страшимиров, че Ильо без да е чел писмото на Стамболов е можел да прецени, че той не бърза с въстанието[10]. В подкрепа на тези мисли идват спомените на Цаньо Захариев от Трявна, който пише, че въстанието ще избухне когато Сърбия обяви война[11].

По-близки връзки поддържали дейците от Първи революционен окръг с тези от Сливен. Участникът в подготовката на Априлското въстание в Сливен, Димитър Кукумявков съобщава, че Иларион Драгостинов редовно е изпращал куриери до Марин Станчев в Лясковец[12]. През Лясковец са минали много революционери, отиващи за Сливен. Един от тях е Георги Обретенов. Тук се отбива и Георги Икономов. Той е познавал много добре местния комитет в Лясковец, защото довежда от Русе на път за Сливен Кръстьо Кючуков от Шумен и го оставя в Лясковец. Оттук за Сливен го отвежда Цаньо Александров[13]. Кръстьо Кючуков е пратеник на Гюргевския комитет, издирван заради участието си в шуменския бунт по време на Старозагорското въстание. Едно от писмата на Иларион Драгостинов, изпратено от Сливен, е писано с безцветно мастило и е пратено по куриера Коста Тотев. Писмото е трябвало да бъде занесено на окръжния комитет в Горна Оряховица. В това писмо Иларион Драгостинов иска пушки и далекогледи. Едновременно с това той съобщава, че населението в Сливенския край е готово за въстание[14].

Освен официалната куриерска служба между Сливен и Търновския комитет са изпращани определени лица да се запознаят с подготовката в Първи революционен окръг и то специално за работата на по-малките частни комитети, в случая този в

Лясковец. На няколко пъти е изпращан Сава М. Сяров, роден в с. Беброво, Еленско, по това време живеел в с. Кипилово. Стоил войвода, който се укривал при С. Сяров в с. Кипилово, го е изпращал в Лясковец, да се срещне с Марин Станчев и Цонзаров, за да разбере как тук се готви населението за въстание. Сава Сяров обходил и селата Златарица, Елена и около тях малките села. След завръщането си докладвал на Стоил войвода за подготовката в Търновския край[15]. През Лясковец са преминали много революционери по време на подготовката за въстанието и са отсядали в къщите на Марин Станчев и Цонзаров.

Между окръзите Търновски и Сливенски са разменяни мисли по въпроса за тактиката на въстанието. От плана на дейците от Първи Търновски революционен окръг е видно, че приемат четническата тактика за изпращане на чети в Балкана, за овладяване на старопланинските проходи. Това се потвърждава и от хода на въстанието. Такива са плановете и на Сливенските дейци.

До 7 март Иларион Драгостинов е в Гюргево и поддържа връзки с русенския комитет. Той минава през Свищов и заедно със Стамболов се предвижва към Търново, Лясковец и Сливен. Същия ден пише писмо до Тома Кърджиев и моли да не забравят. Драгостинов е убеден в правотата на въстанието, и че сега е най-сгодният момент за него. Приказва ги да се готвят добре, защото скоро ще настъпи моментът и ги моли да не го забравят. „Сбогом, братя, не ме забравяйте, а най-вече не забравяйте, че тая е най-сгодната минута за нас, да възкръснем гответе се, гответе и гледайте до половината на идущия месец да бъде всичко готово, та мислете си вече как трябва да се работи“[16]. Обретенов минава през Русе, Търново, Лясковец за Сливен. Едновременно с подготовката в двата окръга, Стоил войвода с малка чета кръстосвал Балкана и се укривал в с. Кипилово. Успял да убие главатаря на голяма потеря, която го следвала. Това бил сливенският билюкбашия Али байрактар топчия. Това изострило обстановката и турските власти от двете страни на Балкана стояли нащрек. В тези дни дейците от Търновския комитет решили да насрочат общо събрание. Още от края на март се разбира, че търновци се готвят за общо събрание като съобщават на другите окръзи, а също и на Шоплука, „че ще се изменят някои точки от плана и че ще се ускори бунтът... Тука след 5-6 дена от днес ще стане събрание от пълномощниците на трите окръга минус Шоплука. На събранието ще се определи планът и денят за бунта, а също и центровете в случай на сполука и на несполука и някой други условни знакове“. В писмото се приканват да изпратят по един представител „за споразумение и нареждане на нашите действия“[17]. Чрез тайната поща писма за общото събрание били разпратени до Ловеч, Севлиево, Габрово, Трявна, Дряново, Лясковец, Русе и Сливен. Събранието не е организирано, така както се пише в писмото в края на март, а се организира в най-неблагоприятна обстановка на 25 и 26 април, когато турската полиция претърсва окръга - Търново, Сливен и цялата страна. От Сливен изпращат своя куриер Георги Николов-Бъчонката с писмо до Стамболов, че представител на общото събрание от Сливен няма да има. На връщане носел писмо от Стамболов. Куриерът бил заловен в с. Плаково, но писмото било унищожено[18]. По-късно, когато бил заловен слугата на Марин Станчев, той успял да се укрие, издал, че присъствал на разшифроване на писмото. Оттук започват арестите на Мано Тодоров в Горна Оряховица, на Нено Господинов в Сливен и др. Писмото на Стамболов до Драгостинов било унищожено, но издавало за връзката между Сливенския и Търновския комитети. От тук насетне събитията се развиват много бързо и изпреварват уречената дата за въстание. Търновци успяват да проведат общото събрание и най-важното е, че вземат решение да въстанат и подкрепят панагюрци.

Връзките между отделните революционери и революционни окръзи по време на подготовката за въстание през 1876 г., изразяващи се в куриерската дейност и кореспонденцията, разкриват разностранната им дейност и най-вече техните мисли, чувства и готовност за саможертва в името на освободителното дело.

---

1. **Драганова, Т.**, Подготовка на Априлското въстание в Първи Търновски революционен окръг в Сб: Априлското въстание в Първи търновски революционен окръг - 1876, С., 1978, с. 23-68; 2. **Косев, К., Жечев, Н., Дойнов, Д.**, История на Априлското въстание, С., 1976; 3. Априлското въстание 1876, т. I-III, С., 1954-1956; 4. НБКМ-БИА, ф. 297, Спомени на Христо Семерджиев, с. 184; 5. Априлското въстание т. I, с. 172-173, № 159; 6. Пак там, с. 143-144, № 129; 7. **Минчев, Н. Д.**, Някой сведения за организацията и работата на революционната поща по време на Априлското въстание. Известия на НБКМ, т. 2(8), С., 1963, с. 260, вж. **Драганова, Т.,** пос. статия, с. 46; 8. Априлското въстание, т. I, с. 181, № 169; 9. Пак там, с. 262-263, № 259; 10. **Страшимиров, Д. Т.**, История на Априлското въстание, т. II, с. 215, 216; и сб. Априлското въстание т. I, с. 100, № 81 и с. 186, № 172; 11. **Илийчев, Хр., Шишков, Н.**, За тревненското въстание. Из записките на Цаню Захариев от град Трявна, Трявна, 1930; 12. **Кукумявков, Д. Ст.**, Спомен от Сливенското въстание в 1876, част I, Сливен 1885, В: Спомени за Априлското въстание от 1876 г., С., с. 190-212; 13. **Георгиев, Л.**, За дейността на Лясковския революционен комитет, В: Сб. Лясковец в миналото, С., 1994, с. 142; 14. **Генова, В.**, Иларион Драгостинов, С., 1989, с. 219; 15. Еленска защита № 224, 19 юли 1930, също и **Георгиев, Л.**, Един забравен поборник, В: Еленска трибуна № 39, 3 окт. 1898; 16. Априлското въстание, т. I, с. 131-132, № 114; 17. Пак там, с. 172-173, № 159; 18. **Генова, В.**, Иларион Драгостинов, С., 1989, с. 227.

---

# УЧАСТИЕТО НА ТЪРНОВЦИ В НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНИТЕ БОРБИ ПРЕЗ XIX ВЕК

### Цветана Генчева

Националноосвободителната борба е същностна черта на българската възрожденска нация. Тя присъства във всички изяви на национално образуващия процес, определя неговата идейна насоченост и пронизва съдържанието на целия обществен процес.

В годините на робството старата българска столица Търново и нейните жители запазват борческите традиции на българския народ. Градът става център на борби за българска църква и просвета, на буни, завери и въстания[1]. Настъпилите през XIX век обществено-икономически промени в българското общество довеждат до засилване на националното съзнание и търсене на нови пътища за освобождение.

През разглеждания период Търново е един от значимите занаятчийско-търговски, църковно-духовен, просветен и революционен център. Тук се раждат и работят много видни търновски дейци, чиято дейност е с регионално и национално значение.

Настоящото съобщение има за цел да направи кратък анализ на търновци, живели през XIX век, които със своята икономическа, просветна, революционна и обществена дейност стават двигател на възрожденското общество, оказват влияние не само в родния си град, но и в цялата страна.

Изследването е направено на базата на проучените поименно 727 търновци, родени през периода 1800-1880 година[2]. Някой от тях живеят и работят и след Освобождението.

По въпроса за броя на жителите на Търново от началото на XIX век до 1880 година има различни сведения. Католическият мисионер Петър Б. Бакшич, минал през Търново през 1640 година отбелязва, че жителите на града са 10 000 души, френският пътешественик Ами Буе посочва през 1840 г. числото 12 000 души, а в търговското ръководство на Хамамджиев, издадено през 1859 г. те са 30 000 души. Според официалното преброяване от 1865 г. жителите на града са 12 844 души. От тях българите са 8214, мохамеданите - 4114 и 219 цигани-мюсюлмани[3].

Анализът правим въз основа на 727 души, за които има кратки или повече биографични данни.

Активното участие на търновци в живота на възрожденския град, показва мястото, което Търново заема сред другите градове в отечеството. Едни от дейците участвуват в борбата за самостоятелна българска църква, други в просветното движение, а трети в революционните борби. Не са единични случаите, когато те едновременно са просветители и революционери, борци за българска църква и българско училище, а други участвуват и в трите етапа на националноосвободителното движение.

Търновските дейци са и едни от най-активните общественици, спомоществователи, книжовници и дарители на възрожденското общество. Изследването показва, че в този процес участвуват хора с различна възраст и различни професии.

От посочените дейци на 271 се знае годината на раждане както следва:

| **Година на раждане** | **Брой** |
|---|---:|
| до 1800 | 7 |
| до 1830 | 35 |
| до 1840 | 28 |
| до 1850 | 57 |
| до 1860 | 65 |
| до 1870 | 56 |
| до 1880 | 23 |

Видно е, че от Търново в този процес участват предимно млади хора, родени до 1870 година.

Най-активно в националноосвободителното движение участват учителите, занаятчиите и търговците. От общия брой на поименно изследваните дейци по професии се разпределят както следва:

| **Професии** | **Брой** |
|---|---:|
| учители | 95 |
| търговци | 72 |
| занаятчии | 38 |
| лекари | 38 |
| военни | 26 |
| аптекари | 9 |
| свещеници | 5 |
| други професии | 37 |
| Общо | 320 |

Трябва да отбележим, че немалка част от търновските дейци имат по две и няколко професии, като най-често съвместяват учителската. Например: учител и търговец -

Димитър х. Павли Иванов, Никола Кабакчиев, Христо Симидов; учители и занаятчии - Костадин х.Тодоров (Даскал Косю); учител и лекар - Георги П. Джамджиев, Марин Русев; учител и аптекар - Петър х.Пенчев Стоянов, Янко Ангелов Маринов; учител и банкер - Михаил Заяков, Димитър Смилов; учител и свещеник - Панарет Рашев, Димитър х.Николов. А с професия търговец и занаятчия са: Атанас Симеонов, х.Георги х.Кисимов, Лука х.Вълчев, Славчо х.Паскалев, Атанас х.Недялков; търговец и фабрикант - Никола х.Славчев, Ангел Попов, Ламби Владков, Стефан Карагьозов; учител, търговец и адвокат - Иван х.Петранов и др.[4]

Поради липса на достатъчно биографични данни на една значителна част от търновските дейци не се знае годината на раждане и професията. Това се отнася предимно за участниците в подготовката и въстанието от 1876 г. и в Освободителната Руско-турска война 1877-1878 г.

Проучването показва, че търновските дейци са най-изявените представители, оставили трайни следи във възрожденското общество през XIX век. Те учат в училища в родния си град и в страната, а така също в колежи, училища и университети извън нея[5]. Част от тях се завръщат в родния си град и допринасят за духовното и културно израстване на своите съграждани. Таблица показва, че 149 души получават образование и специализация в чужбина:

| **Държава** | **Брой** |
|---|---:|
| Русия | 43 |
| Румъния | 36 |
| Франция | 20 |
| Турция | 19 |
| Сърбия | 9 |
| Австрия | 9 |
| Италия | 5 |
| Гърция | 3 |
| Швейцария | 2 |
| Англия | 1 |
| Чехия | 1 |

Двадесет и шест от проучените дейци учат и специализират в едно и повече училища и университети в различни градове и държави. Сред тях са Никола Пиколо - учил в Букурещ, Париж, Болоня и Пиза; д-р Петър Протич - Атина и Париж; Сава Ат. Мутkуров - Цариград, Одеса; д-р Стефан х.Пенчев - Букурещ и Монпелие; Атанас П. Стамболов - Николаев, Загреб; Георги Златарски - Цариград, Загреб; Коста Паница - Одеса, Петроград, Николаев; Иван Иванов Фичев - Цариград, Торонто и др.

Всички те добиват за времето си високо образование и култура. Изследването показва, че владеят по няколко езика - писмено и говоримо. По-късно много от тях завръщайки се в родния град допринасят за икономическото, духовното, културно, обществено и политическото му развитие.

В средата на XIX век Търново става център на борба срещу гръцкото духовенство за независима българска църква. Години наред търновци водят борба срещу гръцките владици Иларион Критски, Панарет, Неофит и Григорий. Един след друг те изпращат махзари до Цариградската патриаршия, в които изразяват недоволството на търновското гражданство срещу произволите на гръцките владици. На събранията на Патриаршията през 1860 г. присъства търновецът х.Николи. Тридесет и четири са дейците, които със своята дейност се изявяват в тази борба, като някои са с национално значение. Ще споменем имената на Петко Рачев Славейков, Давид Тулешков, Стоянчо Ахтар, х.Николи, Йордан Инджето, Никола Златарски, Евстати Селвели, Панарет Рашев, Христаки х.Николов, Христо Караминков и др.

От изследваните дейци в борбата за българско училище и българска просвета участват 107 души - учители, свещеници, но и хора с други професии[6]. Не е възможно в съобщението да споменем имената на всички. Сред оставилите най-трайни следи в просветното дело на Търново са Пеню Давидов, П. Р. Славейков, Никола Лазаров, Никола Маринополски, Кънчо Кесаров, Никола Златарски, Тодор Шишков и други. Те са и автори на учебници, спомоществователи, работят за откриване на училища и сиропиталища, за издръжката на бедни ученици, подпомагат дейността на общината и читалището.

Търновци са будни и свободолюбиви хора. Много от тях пряко вземат участие в борбата за национално освобождение - буни, завери, въстания[7]. Анализът показва, че в нея участват 564 души, както следва:

| **Революционни движения** | **Брой** |
|---|---|
| В Гръцката завера, 1821 | 13 |
| Във Велчовата завера, 1835 | 28 |
| Във въстанието 1856 | 2 |
| В Кримската война 1853-56 | 2 |
| В Хаджи Ставревата буна, 1862 | 11 |
| В четата на Панайот Хитов, 1867 | 4 |
| В четата на Филип Тотю, 1867 | 1 |
| В четите на Х. Димитър и Ст. Караджа, 1868 | 9 |
| В подготовката и въстанието от 1876 | 54 |
| В Ботевата чета, 1876 | 12 |
| В Сръбско-турската война, 1876 | 18 |
| В Българското опълчение, 1877-1878 | 410 |

Много търновски дейци участват в едно и повече въстания и най-вече в Българското Опълчение. Ще споменем имената на Петко Рачев Славейков - учител, поет, общественик, участвал в църковната борба, в подготовката на въстанието на Капитан Дядо Никола, 1856 г. и Априлското въстание, и като разузнавач в Руско-турската война 1877-1878 г. ; Давид Тулешков - учител, борец за църковна независимост и в подготовката на Априлското въстание; Никола Т. Странджата - хайдутин, хъш, знаменосец в четата на Филип Тотю, 1867 г.; Стефан Стамболов - участник в Старозагорското и Априлското въстание; Ганчо Бъчваров (Гавраил Поборник) - хайдутин, участник в четата на Филип Тотю, 1867 г. и в Опълчението 1877-1878 г.; Никола Живков - член на щаба на четата на Филип Тотю в Сръбско-турската война през 1876 г., преводач в Освободителната война 1877-1878 г. и др.

От казаното до тук се установява, че търновци съхраняват спомена за величието и славата на своя град и в годините на робството активно участват в борбата за духовна и политическа свобода. С дейността си те поддържат духа на българите, допринасят за развитието на възрожденското общество в Търново, а и за отечеството и извоюване на неговата свобода.

Някои от дейците загиват във въстанията и войните, увисват на бесилките, изгниват в турските зандани и на заточения. Други дочакват свободата. Те и родените около 70-те години на XIX век се включват в строителството на новоосвободената българска държава. Отдадени на мирен труд, едни работят в областта на обществено-политическия живот, други в областта на просветата, културата и науката, а трети в стопанско-икономическата област.

Всички те - занаятчии, търговци, учители, свещеници, лекари, военни, дипломати, политици и общественици, възпитани във възрожденските традиции със своите знания, сили и възможности допринасят за развитието на българското общество и укрепване на държавата и нацията.

---

1. Сб. Велико Търново 1185-1985, С., 1985; Сб. Велико Търново през вековете (ВТВ), С., 1982 г.; Сб. Априлското въстание в Първи Търновски революционен окръг 1876 г., С., 1978 г.; **Тодоров, Н., Трайков, В.**, Българи участници в борбата за освобождението на Гърция, С., 1971; **Жечев, Н.**, Велчовата завера, Сп. Ист. преглед, кн. 3, 1975; **Конобеев, В. Д.**, Българското националноосвободително движение, С., 1972; 2. Сведенията за проучените 727 души търновски възрожденци са на базата на досегашната историческа литература и архивни материали, както и по изготвените списъци за експозицията „Възраждане и учредително събрание“ - Велико Търново; ДА - В. Търново, ф.65К, оп. 1, 2, 531, а.е. 1809-1968. Колекция от стари документи за В. Търновски окръг; Списък на членовете на Търновската градска община 1858-1873 - Известие на Окръжния музей В. Търново, Варна, 1966, кн. 2, с. 93-94; 3. **Драганова, Т., Димитров, Й.**, Социално-икономическа характеристика на Търново в края на XVIII-XIX в. - Сб. ВТВ, С., 1982, с. 142; 4. **Генчева, Ц., Драганова, Т., Димитров, Й.**, Бележити търновци, С., 1985; 5. **Драганова, Т., Димитров, Й.**, Книжовниците от Търново и окръга през епохата на Възраждането - ГМСБ, т. VII, Варна, 1981, с. 120; **Драганова Т., Димитров, Й.**, Просветно и културно развитие на Търново през XIX век, ек. - В: Сб. ВТВ, С., 1982, с. 199-234; 6. **Ибришимова**, Към историята на училищата във В. Търновски окръг през Възраждането - Известия на Окръжния музей В. Търново, г. III, Варна, 1966, с. 97-106; **Генчева, Цв., Драганова, Т., Димитров, Й.**, Пос. съч; **Тулешков, К.**, История на Великотърновското училище периода 1800-1878 г. - Общински вестник „Велико Търново“, бр. 10 и 11, 3.V.1938, с. 74; 7. **Плетньов, Г.**, Участие на населението от Търново в националноосвободителните борби до 1862 г. - Сб. Велико Търново през вековете, С., 1982, с. 181-198; Сб. Априлско въстание в Първи Търновски революционен окръг 1876, С., 1978; Освобождении Болгарии от турецкого ига. Документы в трех томах - т. II, м. 1964; Българското опълчение, т.I, С., 1956.

---

# „ГРУПАТА НА МЛАДИТЕ“ В ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКИЯ ЖИВОТ НА ПЛОВДИВ ПРЕЗ 60-те И 70-те ГОДИНИ НА XIX ВЕК

## Свобода Запрянова

В края на 60-те години на XIX век в Пловдив се оформя едно ядро от млади интелигенти, наследници на издигналите се български фамилии Гешови, Каблешкови, Догановi, Пееви, Дренски и др. Те получават образованието си в най-престижните учебни заведения в страната и чужбина и носят със себе си напредничавите идеи на своето време за развитието на обществото, за необходимостта от национална консолидация и затвърждаване на българщината, както и за борбата за политическо освобождение. Значителна част от пловдивската възрожденска интелигенция произхожда от богатата търговско-посредническа прослойка с ясно изразено национално самосъзнание, изнесла на плещите си тежестта на борбата за църковно-национална независимост и българска просвета. Както пише в спомените си Ив. Евст. Гешов: „Патриотизмът на някои от тези първенци беше наследствен у челядите им. Народното знаме се предаваше от баща на син и синът излизаше патриот горещ и безкористен като бащата“[1]. Тази наследственост на поколенията, обусловена от притъпената, но все още реално съществуваща опасност от гърцизма в града, обяснява до известна степен плавното и недотам конфликтно изтласкване на старите чорбаджии от ръководството на обществените учреждения през 70-те години на XIX век.

Формираният от младите интелигенти кръг съвсем не е еднороден по своя социален състав, образование и идейни убеждения. Забелязва се известна зависимост между социалното положение и разбиранията за пътищата на осъществяване на националния идеал. Умереното крило, стоящо и на просветителски позиции, гравитира около братовчедите Гешови, които са водачи на „младите“ в борбата за овладяване на ръководствата на училищата, църквите и читалището. Представители на революционното крило са преди всичко търговците от средна ръка, учители и занаятчии - К. Доганов, Хр. Илич, Душо х.Деков, братята Търневи, Д. Матевски, работниците в Дановата книжарница - Антон Балтов, Григор поп Божков и др.

В началото на 70-те години „младите“ формират няколко центъра на обществено-политическия живот в града: училището, читалището, книжарницата на Хр. Г. Данов, кредитното дружество „Пчела“. Може да се каже, че тези средища са легално проявление на дейността на революционния комитет, основан в края на май 1869 г. Не е случаен фактът, че основаването на пловдивското читалище става петнадесетина дена след посещението на В. Левски в града по време на първата му обиколка из страната, т.е. в края на м. януари 1869 г. Създаването на читалищата се протака с години и по това време вече нуждата от него не е така належаща, поради оформянето на такива просветни центрове като българските училища и книжарницата на Хр. Г. Данов, които почти покриват функциите му. С кого се е срещал В. Левски в града през януари 1869 г. няма други сведения освен съобщението на Т. Ковачов, че „Дяконът се разговарял със всички свои познати от Филибе и с консула руски“[2]. Това сведение се потвърждава и от самия руски консул - Найден Геров. Несъмнено основаването на читалището се дължи на засилената инициатива на съратниците на Дякона. В учредителния протокол на читалището[3] сред основателите срещаме имената на Душо Хаджидеков, Андон Балтов, Христо Илич, Григор Караджов, Георги Консулов, Д. Матевски и т.н. Това са все дейни революционни дейци, основоположници на революционния комитет в града. Основаването на читалището е дело изцяло на „младите“, което се потвърждава и от Хр. Г. Данов в писмото му до М. Дринов от 21.III.1869 г. „От месец време на свят тук са отворили нашите млади едно читалище, което обещава много нечто за в бъдеще, особено защото основателите му са доста събудени и разумни хора...“[4] В дописка до в. „Македония“ К. Помянов също потвърждава, че „тукашните младежи обдвижени от благородно чувство на напредъка отвориха едно читалище, което да отговаря на нуждите, които изисква мястото“[5].

Още в първата година на своето съществуване читалището поема грижата за кварталните училища, нуждаещи се от подкрепа материална и кадрова. През 1869 г. читалището събира дарения, купува и ремонтира къща, където се настанява взаимното училище в Новата махала. Читалищните дейци са инициатори за откриването на затвореното Светотроическо училище и инвестират в изграждането на новата му сграда 30 хил. гроша[6]. Светотроическото училище се ръководи от учителя Димитър Матевски - виден общественик и читалищен деец, един от най-революционно настроените „млади“, първи председател на революционния комитет в града, предан съратник на В. Левски. Той превръща училището в първокласно учебно заведение и същевременно в център на революционното движение.

Основната заслуга за успехите на основното образование в Пловдив през 70-те години на XIX в. е на младите ентусиазирани читалищни дейци. Тук се поражда конфликтът на „младите“ със старите пловдивски първенци, особено след като ръководството на пловдивското читалище се поема от Ив. Евст. Гешов през 1873 г. „Старите“ в лицето на пловдивската община и по-конкретно на Й. Груев считат, че читалището разширява твърде много дейността си, изземайки от ръцете на общинарите ръководството на образованието в града. „Младите“ обаче успяват да се наложат и постепенно печелят позиции в училищните настоятелства на Централното мъжко училище, на Девическото училище, техни представители са избрани през 1874 г. и в Настоятелството за училищни имоти.

„Младите“ са инициатори за основаването през 1872 г. на Анонимно кредитно дружество „Пчела“, създадено с цел да подпомага своите членове в „техните еснафски и търговски начинания“[7]. Чл. 35 от устава на дружеството определя, че ако някой от членовете завещае приживе или подир смъртта си участието, което има в дружеството на някое народно заведение, то такова завещано количество може да стои в дружеството с по-голяма лихва, т.е. с 6% на година. Голяма част от парите на дружеството са използвани в дейността на пловдивското читалище, което личи и от счетоводните му тефтери. След Освобождението се шири мнението, че парите на дружеството са използвани за нуждите и на революционния комитет при подготовката на Априлското въстание. За съжаление обаче, няма доказателства за това твърдение. Има известни основания да се допуска това, тъй като касиер на дружеството е Костаки Пеев, член на революционния комитет по онова време, а в ръководството на дружеството са и други изявени членове на комитета като Душо Хаджидеков, Григор поп Божков, Илия Калев, Кочо Честименски и др. Турската власт има определено съмнение за целта на дружеството и неговата дейност и по време на въстанието арестува неговите ръководители и голяма част от членовете му.

Съществуването на революционно настроена група младежи в Пловдив се отбелязва в спомените на Хр. Иванов - Големия[8] още в 1863 г. Младежите, организирани от помощник учителя в Мъжкото училище Никола Ковачов, вземат активно участие в ожесточените борби с гърците за превземането на църквите „Св. Богородица“ и „Св. Петка“. При основаването на революционния комитет в града В. Левски също се опира на революционно настроените младежи, с които вероятно поддържа връзки от по-рано. Самият той споменава за съмишленици в 1865-1867 г. „от които се чака в онова място“ и на които е поръчал до неговото идване „никому да не се поверяват“[9]. Според Стоян Заимов[10] „в царството на челебиите Левски намерил една шепа младежи: от тях комитет съставил. Да споменем имената им: братя Търневи, Димитър Матевски, Антон Балтов, Костаки Доганов, Григор поп Божков, Душко х.Деков, Андон Фесчията, Нягул, съдържател на Гаваз хан. На другите младежи имената не знаем“.

Данните за комитета в Пловдив са оскъдни, знае се само, че негов председател е учителят Димитър Матевски. За характера на революционния комитет и неговата дейност след създаването му нямаме данни. Но фактът, че именно дейните членове на комитета са инициатори за създаването на читалището и на дружество „Пчела“ ни дават основание за извода, че комитетът насочва усилията си за агитация в просветните учреждения и набиране на средства за революционна борба. Самият В. Левски многократно се опитва чрез Найден Геров да осигури от пловдивските първенци средства за организацията, но явно без особен успех. Известен е случаят с Христо Търнев, който дарява сумата от 60 хил. гроша за оборудване на печатница, в която да се печатат квитанциите за получени суми от Левски[11].

Пловдивският революционен комитет остава незасегнат от разкритията на Димитър Общи през есента на 1872 г. Вестта за залавянето на В. Левски се посреща с готовност за действия от страна на революционните дейци. На тайно заседание в новопостроеното светотроическо училище, те вземат решение за създаване на чета, която при евентуално преместване на Апостола от София в Цариград да го освободи. Даже се обсъжда въпросът за укриването на Левски в горите на Бачковския манастир. На заседанието присъстват според Христо Илич „главните ръководители, състоящи се от Андон Балтов, Димитър Даскала, учител в светотроическото училище, Костадин Дуганов и мен (т.е. Хр. Илич, б.а.)“[12]. Пловдивският революционен комитет поддържа връзка с Букурещкия комитет чрез брата на Христо Илич - Михаил, драгоманин в Австрийското консулство в Пловдив. Той получава Каравеловия вестник „Свобода“ и го разпространява чрез куриери до околните селища.

Провалът на революционната организация в Южна България през май-юни 1873 г. след Хасковското покушение нанася тежък удар на революционното движение в града. Арестувани, съдени и заточени са председателят на революционния комитет по онова време Костадин Доганов и касиерът Христо Илич. В показанията си пред съда Атанас Узунов говори за това, че „в Пловдив сърцата на всички хора от средна ръка са проникнали тези идеи“ и „че в Пловдив има още и де що има търговец там всички знаят“[13]. Освен имената на двата съзаклятници, той обаче не споменава други конкретни имена. К. Доганов и Христо Илич поемат върху себе си вината и не дават показания за другите членове на революционния комитет и ограничават разкритията. Но този процес и последствията от него слагат отпечатък върху по-сетнешното революционно движение в града. Малцина са хората, които остават привърженици на революционните действия. Това личи и от отказа на пловдивските дейци да вземат участие в подготовката на Старозагорското въстание в 1875 г. и Априлското въстание от 1876 г. Най-ревностните привърженици на революционните действия заминават по родните си места и там вземат участие във въстанието. В самия град, след колебливите опити да бъде подпален, въстание не избухва. Разбира се, за това има и не малко обективни причини, на които няма да се спираме тук. Но немалка роля за колебанията и слабата дейност на пловдивските революционни дейци е разочарованието и отливът на „младите“ от революционните форми на борба, все още силните позиции на пловдивските първенци и не на последно място авторитета и влиянието на Найден Геров.

В заключение може да посочим значителната роля на „групата на „младите“ в обществено-политическия живот на Пловдив през 60-те и 70-те години на XIX в. Със своята дейност в областта на просветата и читалищното дело, имат значителен принос за националната консолидация на българите в града и приобщаването им към модерната култура, както и в борбата за политическо освобождение.

---

1. **Гешов, Ив. Ев.**, Спомени и студии, С., 1928, с. 2-3; 2. **Страшимиров, Д. Т.**, В. Левски, т.I, Извори, С., 1927, с. 429; 3. Исторически музей - Пловдив, Възраждане, инв. № II 2167; 4. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 137-138; 5. Македония, II, бр. 21, 19.IV.1869 г.; 6. ИМ - Пловдив, пак там; 7. НБКМ, Старопечатен отдел, 72, 1452/I: Устав на Българското дружество „Пчела“ - Пловдив, Виена, 1872; 8. **Иванов, Христо-Големия**, Спомени, ред. в. Тилева, С., 1984; 9. В. Левски, Документално наследство; ред. на **К. Възвъзова-Каратеодорова** и **Н. Генчев**, С., 1973, с. 59-60; 10. **Заимов, Ст.**, Минало, Очерци и спомени за деятелността на българските тайни революционни комитети 1863-1877, С., 1969, с. 417; 11. **Дойчев, Л.**, Левски в светлина, с. 406; 12. Непресъхващи извори, Пловдив, 1975 г., с. 406; 13. Протоколи от съдебния процес срещу Атанас Узунов и другите подсъдими по Хасковското покушение, С., 1975, с. 62, 68, 146.

# ДВА ГЛАВНИ ПЪТЯ В СЛИВЕНСКО-КОТЕЛСКИЯ БАЛКАН

### Иван Русев, Георги Ковачев

От пролетта на 1994 г. започнахме проучвания на тема „Стари търговски и военно-стратегически пътища в Сливенско-Котелския балкан“. Темата на проучванията бе предизвикана от необходимостта да се запълнят някои празноти в българската историческа и краеведческа литература, като въпросите за мястото и ролята на Стара планина (Балкана) в българската история, за миграционните, социално-икономическите, политическите и културните процеси сред планинското население, за значението на пътните връзки и съобщителната система и пр. Особеностите на релефа в тази част на Стара планина, а именно: силно разчленена планинска верига, удобни за преминаване проходи и пр., предопределят наситеността на района с множество пътни трасета, прокарани и използвани от древността до наши дни. На места все още личат останки от калдъръм, подпорни стени, изсичания в скали, преградни съоръжения, носещи духа и почерка на съответните епохи.

Оскъдната научна литература и документална база наложиха като основен метод на работа теренните обхождания и експедициите, по време на които се проследяват и описват конкретните трасета на старите пътища, същите се нанасят върху топографски карти, извършва се фотозаснемане на характерни участъци, събират се устни сведения и т.н.

В резултат на вече едногодишните ни проучвания на проблема се откроиха по-главните пътища в района за различните хронологически периоди, в това число и за епохата на Националното ни възраждане. Чрез настоящото изложение ще представим две от най-важните пътно-съобщителни артерии на Сливенско-Котелския балкан през XVIII-XIX в., които имат особено значение за историята на района през епохата - „Поща йолу“ („Пощенски път“) и пътят през връх „Вратник“.

„Поща йолу“ е главен търговски и военностратегически път в Сливенско-Котелския балкан през периода на Османското владичество, който идва от столицата Цариград и от Одрин към Сливен и води в посока на север и североизток от Балкана към важния през първите векове на робството административен център Силистра, към важния административен център през XIX в. Русе, към Ески Джумая (дн. гр. Търговище), Шумен и Варна, към Хаджиоглу Пазарджик (дн. гр. Добрич) и останалите известни възрожденски пазари на Добруджа. Заслужава да се отбележи, че през XV в. „Поща йолу“ се установява по трасе добре познато и интензивно използвано още през Античността и през Средновековието.

Явно поради важността на пътя турската власт полага особени грижи за неговото поддържане. По протежение на неговия балкански участък са изградени специални пътни станции (мензили), където става подмяната на превозните животни - конете. Отговорността по управлението на мензилите се възлага на специално назначени държавни чиновници. Така например в един оригинален османотурски документ от 9 сафер 1279 г. по хиджра (6.VIII.1862 г. по Хр.), се говори за наличието на три мензила по този път - съответно край Сливен, край балканското село Ичера и край Котел. За връзката на „Поща йолу“ с Одрин и столицата говори и фактът, че контролът на пътните станции на Котел и Ичера е възложен от централната администрация на лицето Али ага от Одрин, споменат в същия документ[1].

Името на пътя - „Пощенски“ вероятно идва от факта, че през XV-XIX в. по него главно преминава маршрутът на държавната поща, носеща в посока от столицата към провинциите крупни суми за заплати на турските чиновници по места и се връща в обратна посока към Цариград също с крупни суми - този път от редовно събираните данъци. Редом с това и особено през Възраждането пътят се утвърждава като най-оживения търговски трафик в района на стоки и пътници, пътуващи по търговия до богатите балкански селища, до оживените пазари на Добруджа и Североизточна България. Всичко това го превръща в примамлив обект на чести обири и атаки, на редовни хайдушки засади, за които се разказва и до днес в народното творчество - народните песни, легенди и предания. Като най-споменавано място на обири и засади се откроява „Джендем дере" („Джандемите", „Малкият" и „Големият Джендем") - местности по пътя, отстоящи недалеч от Сливен, където са отнети не един и два човешки живота[2]. Интерес предизвиква едно старо сведение, косвено свързано с историята на пътя, споменато от историка на Сливен д-р Симеон Табаков. Според него жителите на село Сарай (унищожено по време на кърджалийските размирици в края на XVIII - началото на XIX век) донесли на властите, че в Сотирския манастир се криели хайдути, които обирали турската поща по пътя от Одрин за Шумен. Това донесение послужило като повод турците да разсипят окончателно манастирските здания и параклиса[3].

Местността „Джендем дере" се свърза с историята и краткото съществуване на хайдушката чета на сливенеца Гунчо войвода (Илия Господинов). Както е известно, във връзка с приготовленията за въстание през 1868 г. и с действията на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, още през пролетта на същата година Гунчо войвода и Тодор Харбов организират около себе си най-нетърпеливите двадесетина младежи, с които действат няколко месеца в Балкана. След като узнава за разгрома на преминалите през Дунава четници, Гунчо войвода решава да нападне турската поща[4]. Тази акция става на 13 (25) август 1868 г. и за нея има интересна дописка във в-к „Дунавска зора", където четем: „Пишат от Сливен, че на 13-ий то-го (август- б.а.) в вторник, Турската поща, която беши тръгнала от Русчук за Цариград, като пристигнала до Джехением дереси, място, което отстои 2 часа от реченният град нападнала ся от злодейци, които обрали и зели около 160 000 гроша същевременно наранили и тримата души заптиета, които придружавали татарите и единият от тях умрял от нараненето. Местната власт тутакси испратила едно отделение заптиета, за да дирят тия злодейци"[5]. Наскоро след обира Гунчо войвода и Тодор Харбов са предателски убити край близкото село Градец[6].

В „Историята на българите" д-р Константин Иречек говори за три важни прохода в Източна Стара планина. Първият от тях е проходът Сливен - Ичера - Жеравна - Котел и според Иречек пътят през този проход е достъпен само с кон[7].

Извършените от нас наблюдения установиха точното трасе на стария „Пощенски" път. Той излиза от източните части на квартал „Ново село" на град Сливен и се отправя в посока на „Моллова кория". Продължава в посока към „Джендем дере" („Малкият джендем"), по югоизточните склонове на връх „Руйна", пресича „Големият джендем"[8], отклонява се на изток към „Ашлама", откъдето се отправя към днешния разклон за Карандила и през „Караманова нива" се изкачва на „Чуката". От „Чуката" „Поща йолу" се отклонява на изток по билото, северно от местността „Тенджерата" и преди местността „Гробът" се отделя на северозапад към село Ичера. Спуска се към „Юзбашийската чешма", минава край „Грапавата канара" и непосредствено преди селото излиза на съвременния асфалтов път, по чието трасе влиза в Ичера.

Старият път излиза от източния край на селото, над стопанския двор в посока към местността „Стублицата" и се изкачва на „Русинова ливада". Оттам продължава на изток по билото към „Манастира", откъдето се спуска на северозапад към дерето на р. Кобилишница, пресичайки я при оформен брод. Изкачва се по източните склонове на „Храстов борун", като минава западно от „Вардата" и се отправя към Нейковска река, която пресича при „Моллов мост". Пътят продължава право на север към местността „Кръстопътя", в непосредствена близост до село Жеравна.

След Жеравна „Поща йолу" се изкачва на североизток към връх „Еленица", минава до „Вардата" („Кореник"), по западните склонове на връх „Вида", спуска се към „Гръцки дол", пресича р. Котлешница и влиза в Котел.

От Котел „Поща йолу" продължава към Тича и Осман пазар (дн. гр. Омуртаг).

Наблюденията доказват по категоричен начин, че това е стар главен път, използван еднакво, както за керванджийски, така и за коларски превоз, а поради стратегическите си функции той е отбелязан и върху руската военно-топографска карта от втората половина на XIX в. В някои участъци все още добре личат остатъци от калдъръм - северно от съвременния разклон за Карандила; преди „Чуката"; при „Грапавата канара" и между „Стублицата" и „Русинова ливада". Ясно се очертават поддържаният в миналото на р. Кобилишница брод и мястото на несъществуващия на Нейковската река „Моллов мост". Освен сведенията за пътните станции - мензили край Сливен, Ичера и Котел, много добре си личат останките на два полицейски стражеви поста - варди, установени в непосредствена близост до трасето на пътя - при местностите „Храстов борун" и „Кореник".

Общата дължина на стария път от Сливен за Котел през Ичера и Жеравна е около 35 км, а ширината му варира от 2.5 до 7 м.

Вторият главен път, за който тук ще стане дума, също има важни стратегически функции през епохата на Възраждането. Това е пътят от Сливен за Търново през връх „Вратник". Той свързва два важни стопански и административни центъра в българските земи през XVIII и XIX в. - Сливен и Търново[9] и фактически представлява част от главната пътна връзка между Цариград и земите на север от Стара планина и Дунав.

Изключителното стратегическо местоположение в тази част на Стара планина на вр. „Вратник" и на прохода „Железни врати" (известен още през съответните исторически епохи като „Porta ferrea" и „Демир капия") предопределя стратегическото значение и на въпросния път като цяло, още от времето на Античността и Средновековието. Не случайно от тогава датират и укрепителните мероприятия в района на прохода.

По време на Руско-турската освободителна война от 1877-1878 г. на връх „Вратник" са дислоцирани три турски табора войска, наброяваща 1800 души[10]. За изграждането на турските укрепителни съоръжения през войната само от Сливенския санджак са мобилизирани 2500 души, 500 от които се отправят към Котел[11]. Част от тях копаят окопи и изграждат фортификации на вр. „Вратник", които и днес сравнително добре личат там.

По един или друг повод за този стар път и за прохода „Железни врата" споменават редица автори, сред които: д-р С. Ф. Поайе[12], Феликс Каниц[13], д-р Константин Иречек[14], Георги Гюлмязов[15], д-р Симеон Табаков[16] и др. Съществен е историографският принос на д-р Табаков, който пръв привежда в научна употреба сведенията на чуждите пътешественици за пътищата в Сливенско-Котелския балкан.

Извършените наблюдения установиха трасето на стария главен път Сливен - през прохода „Железни врата" към Търново. Пътят тръгва от северозападния край на град Сливен и продължава на север по Аблановското дере. При „Селището" се отклонява на североизток с две успоредни дублиращи се трасета. Едното от тях е край връх „Мотрун" и през „Плочника" продължава към „Кара кютюк". Второто трасе по коритото на р. Манастирска през „Бялата вода" също излиза в местността „Кара кютюк", където се съединява с първото. Направено от нас изследване доказа, че трасето през „Плочника" е използвано интензивно до към XVI в., след което функционира паралелно с отсечката по р. Манастирска, прокарана във връзка с изграждането на водни стопански съоръжения по реката след XVI-XVII в.[17]

От местността „Кара кютюк“ старият път продължава на север към местността „Морни дол“, където пресича реката и стръмно се изкачва към местността „Даулите“. Оттам пътят леко се спуска в посока северозапад към местността „Плужнината“ и при Раковския разклон (вр. „Китка“) поема на запад по билото към „Юртмите“. Все в същата посока, следвайки билото, пътят продължава към местността „Бабина локва“, „Калниусои“, „Дуван баир“ и при „Софра кая“ прави завой на север към вр. „Вратник“. От вр. „Вратник“ трасето се спуска на север към вр. „Демир капия“ и местността „Мадена“ и влиза в село Стара река.

Важно е да се отбележи, че старият път от Сливен за Търново през „Вратник“ има дублиращо трасе, което излиза западно от Сливен по р. Асеновска и Асеновския боаз, поема източно от вр. „Връйлец“ към вр. „Драгойка“ и през местността „Палето“ отива на „Бабина локва“, където се свързва с описваното по-горе трасе. Според Гюлмязов това е стар път, по който в миналото е минавала пощата за Търново, поради което също се е наричал „Пощенски“[18]. Сведението на Гюлмязов се потвърждава по категоричен начин и от интересния факт, че до XVIII в. село Въглен, намиращо се в непосредствена близост до дублиращото трасе (западно от него) е известно в османотурските документи под името „Кумрал дербент“[19].

Очевидно е, че пътят от Сливен през „Даулите“, вр. „Вратник“ и село Стара река за Елена и Търново е стар, интензивно използван търговско-коларски и военно-стратегически път. Като такъв той е отбелязан и на руските военно-топографски карти от втората половина на XIX в. Има сведения за съществуващи по него участъци с калдъръмена настилка и стражеви постове.

Общата дължина на пътя от Сливен до Стара река е около 27 км.

Интересно е да се спомене, че описаните два пътя имат пряка връзка с трети главен през епохата път в района. Този, последният се отделя от Търновския път северно от село Стара река и покрай село Кипилово продължава към Жеравна, Медвен, Карнобат и пристанищата от Южното Черноморие. В местността „Кръстопътя“ при село Жеравна той се пресича с „Поща йолу“.

Представените тук два главни пътя, заедно с пресичащия ги трети (за който също стана въпрос), както и пътят през Мокренския и Котелския проходи се явяват основните пътно-съобщителни артерии в Сливенско-Котелския район за продължителен период от време, поради което тяхното познаване е наложително при изследването на възрожденските (икономически, демографски, политически, културни и пр.) процеси в тази част на българските земи.

---

1. НБКМ, Ориенталски отдел, ф. 138, а.е. 113 - Оплакване на мюдюра на с. Вечера (Ичера) във връзка с това, че мензилът, разположен до селото, е останал без коне. Въпросната пътна станция представлявала мястото, където ставала смяната на конете на път за Котел; 2. Така например, в една стара и много популярна сливенска народна песен се пее за „сливенските абаджии, котленски млади търговци Зафи и Фирю двамата...“, които тръгнали за Ичера черни ямурлуци да събират и бели моми да любят. В местността „Джендем дере“ младият сливенски търговец Зафи е убит и ограбен от турския разбойник Дендика Карадалията (Карнобашкият). Вж: **Златанов, Здр.**, Овчарството - основен фактор за икономическото развитие на с. Ичера, С., 1992, с. 27; Интересно е да се отбележи, че тази народна песен е позната в няколко варианта, записани в селищата по маршрута на „Поща йолу“ - Ичера, Жеравна и Котел - Вж. още: **Константинов, Д.**, Жеравна в миналото и до днешно време. Историко-битов преглед, С., 1948, с. 478-479; Експедиция „Октомври '91", ИМ-Сливен, ВА - 199, а.е. 5, л. 75-78 и л. 78-79; 3. **Табаков, д-р С.**, Опит за история на град Сливен, т. I, С., 1986, с. 150; 4. **Дечев, В.**, Четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, В: Юбилеен сборник „Хаджи Димитър 1840-1990“ Сливен, 1990, с. 63; 5. „Дунавска зора“, год. I, бр. 39/19.VIII.1868 г.; 6. **Дечев, В.**, Цит. съч., с. 63; 7. **Иречек, К.**, История на българите ,Търново, 1886, с. 16; 8. В Ичера „Големият джендем“ е познат под името „Дервентски дол“;

9. И двата града се издигат през епохата до положението да бъдат центрове на санджаци; 10. Сборник материалов по Руско-турецкой войне 1877-1878 г. на Балканском полуострове, вып. 12. Численость русских и турецких войск в течение кампании, СПб, 1899, с. 76; 11. Извори за българската история, т. XVII, С., 1973, с. 121; „Секидневний новинар“, г. I, бр. 48-49, Букурещ, 2.VI.1877 г., 12. **Поайе, С. Ф.**, Описание на Сливенски окръг през 1859 г. Съобщение на Френското географско дружество. Вж: **Табаков, д-р С.**, Цит. съч., с. 478; 13. **F. Kanitz**, Donau-Bulgarien und der Balkan, B. III, Leipzig, 1880, S. 18-19; 14. **Иречек, К.**, Цит. съч., с. 15; Същият, Пътуване по България, С., 1974, с. 772; **Const. Jos. Jirecek**, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpasse, Prag, 1877, S. 156 u.a.; 15. **Гюлмязов, Г.**, Новият държавен път Сливен-Елена - Търново, Сливен, 1927, с. 4; 16. **Табаков, д-р С.**, Опит за история на град Сливен, т. III, С., 1929, с. 44-46; 17. **Русев, Ив., Ковачев, Г.**, За пътните връзки на два манастира в Сливенско-Котелския балкан, В: Православно-християнски традиции в Габровския край (под печат); 18. **Гюлмязов, Г.**, Цит. съч., с. 3; 19. НБКМ, Ориенталски отдел, ф. 138, а.е. 18.

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕТО МЕЖДУ ДВИЖЕНИЕТО ЗА НАЦИОНАЛНА КУЛТУРА И ПОЛИТИЧЕСКО ОСВОБОЖДЕНИЕ В ДЕЙНОСТТА НА РУСЕНСКИТЕ РЕВОЛЮЦИОНЕРИ

## Веселина Антонова

Мястото на русенци във възрожденските процеси и ролята им в развитието на общобългарското образование, участието им в събитията, свързани с утвърждаване на независимата българска църква, както и важния им принос в борбата за политическо освобождение, са общо взето проучени в историографията. Те са намерили място както в монографични изследвания по съответната проблематика, така и в конкретни краеведски публикации[1].

Целта на настоящото проучване е да се проследи взаимодействието на тези процеси и да се очертае непосредственото влияние между тях. Характерен елемент в осъществяването на тази взаимовръзка е обстоятелството, че и в трите форми на борба за национално освобождение участват едни и същи лица*, което неминуемо води до сливането им. Събитията в Русе през последните две десетилетия преди Освобождението и участието на младите русенски патриоти в триединната борба, са характерна илюстрация как на практика отделните етапи на борбата не се развиват самостоятелно, а като съставни части на общия възрожденски процес.

В края на 60-те и началото на 70-те години на XIX в. в Русе се наблюдава нарастване на броя на училищата, прогресивно се увеличават учителите с високо за времето си образование, както и редовно посещаващите учебните занятия българчета. В града са отворили врати вече пет български училища, като две от тях са класни - девическо и мъжко, три чужди - две френски, мъжко и девическо и едно немско, и едно занаятчийско, в които преподават високо квалифицирани специалисти. Това са хора не само със съответстващо на професията им образование, с профилирана подготовка по отделните предмети и педагогически опит, но и с активна гражданска позиция и сериозни обществени изяви. Живели в Западна Европа и Русия в известни културни средища като Париж, Виена, Москва, Санкт Петербург и др., почерпили знанията си в реномирани учебни заведения и повлияни от модерните течения в областта на културата, науката, литературата и политиката, те оказват силно положително въздействие върху своите възпитаници. Освен това те са и автори и преводачи на учебници и педагогическа литература, дописници на възрожденските вестници „Македония", „Век", „Право", на сп. „Читалище", „Училище" и пр. Сред тях са френските възпитаници Лука Нечев и братът на Иван Богоров - Христо Богоров, първата възрожденска писателка и преводачка Станка Николица Спасо Еленина със съпруга си Никола Икономов, Петър Арнаудов, завършил Московската семинария, превел и издал „Кратна естествена история" съвместно с дългогодишния учител Параскев Д. Бояджиев, дописник на в. „България", зам.-председател на църковната община и член на читалище „Зора"; Тома Младенов, завършил гимназията в Белград, участник в Първата българска легия, сътрудник на в. „Зорница", сп. „Училище" и „Летоструй"; Цани Гинчев, завършил Белградската гимназия и Одеската семинария, сратник на Г. Раковски, издал в Русе учебник по земеделие, член на БКД; Димитър Енчев - учил в Киевския университет, член и председател на читалище „Зора"; Георги Живков - учил във военното училище в Цариград, участник в Търновското въстание от 1862 г. и др. А статистическите данни сочат, че всяко трето дете до 15-годишна възраст ходи на училище[2], т.е. в Русе се наблюдава една твърде висока посещаемост на учебните занятия, предпоставка и за най-високия за страната процент на градска интелигенция - 93%[3]. Или смело можем да кажем, че количественият скок в общия брой на учители и ученици дава и положителни качествени резултати.

---

* Тук не се спирам на изявени възрожденски личности, взели участие в отделните форми на тази борба, тъй като тяхната дейност не е предмет на настоящата публикация.

Тези добри професионалисти са привлечени от уредените училища в Русе, от наличието на модерна печатница, където могат да издават книгите си, от богатия културен живот в града, гравитиращ около читалище „Зора", даващ им възможност за интелектуална изява и общуване и не на последно място от грижата на русенската община, изразяваща се във високите изисквания и критерии при подбора на кадрите.

Проучванията на конкретните събития в Русе през 60-те години на XIX в. показват активно участие на учителите и техните възпитаници и протичащите по това време политически процеси. Независимо от своите позиции относно двата пътя на борба за политическо освобождение на България - еволюционен или революционен, в пряката си работа учителите оказват положително влияние върху учениците си. Фактът, че именно младежите от горните класове на мъжкото училище вземат непосредствено участие в изгонването на омразния за всички русенци гръцки владика Синесий, говори за гражданските позиции на учителите, възпитали у своите питомци уважение към родните традиции. Успешният резултат на българо-гръцката разпра в Русе, получила широк обществен отзвук сред съвременниците си, е убедителен пример за пряката връзка на модерното българско образование с църковно-националната борба като две форми на общия стремеж за самоопределяне в духовната сфера.

Между развитието на новобългарското училище в града, стремежа за извоюване независима от Цариградската патриаршия българска църква в организираното националноосвободително движение се наблюдава синхрон, типичен за изявите на русенци в периода на Късното възраждане. Успоредно с почти двайсетгодишната упорита и непримирима борба срещу владиката Синесий, търговци от големия крайдунавски град се срещат нелегално с най-авторитетната политическа фигура на 60-те години на XIX в. Г. Раковски, приемат го в домовете си, разговарят с него, абонати и разпространители са на изданията му, едва се спасяват от предателството на сърбина - даскал Гьока[4]. Загрижена за качеството на подготовката на младите българчета в русенските училища, общината привлича за главен учител известния възрожденски деец Драган Панков. Пребиваването на тази авторитетна личност в столицата на Дунавския вилает се свързва преди всичко с осъществени реформи в организацията на просветата, целящи финансовото стабилизиране на училищата и създаването през 1866 г. на читалище „Зора"[5]. Под негово ръководство порасналите вече ученици, заедно със своите учители и други граждани застават решително срещу опита на Мидхат паша да реформира образователната система като слее българските и турски училища. Съпротивата срещу проекта се изявява веднага, щом той добива очертанията на реална заплаха за прогресивно развиващата се демократична българска образователна система. И първият протест още със започване на обсъжданията идва от самия вилаетски център, като обхваща постепенно и други градове.

Без да се спирам подробно на известните на историческата наука факти по споменатите по-горе политически събития бих искала да подчертая, че изгонването на гръцкия владика Синесий и провалянето на образователната реформа на Мидхат паша имат решаващо значение за по-нататъшните обществени изяви в града. Откроявам тези епизоди без да подценявам останалите (към които трябва да прибавим и процесите срещу участниците в четите от 1867 и 1868 г.) поради една единствена причина - и в двата случая борбата завършва с успех. Русенци натрупват не само солиден обществено-политически опит по време на тези динамични събития, но получават и нещо много важно - самочувствие, че борбата им може да има реални положителни резултати. Увереността, че съдбата им зависи от собствените им усилия, предопределя и активното им участие в последния, решаващ етап от борбата за политическо освобождение, помага им да преодолеят трудностите в името на голямата идея, на която са посветили живота си.

Но най-типичен пример на взаимодействие и сливане на движенията за национална култура и политическо освобождение откриваме в дейността на читалище „Зора". Негови членове са както голяма част от учителите, така и представители на известни търговски фамилии, чиновници, занаятчии и др., т.е. от съсловието на младата българска буржоазия. Като културно-просветна институция, дейността му постепенно еволюира и след създаването на Русенския революционен комитет е изцяло подчинена на политическата борба на неговите най-активни последователни членове: Никола Обретенов, Тома Кърджиев, Ради Иванов, Георги Икономов, Ганчо Карамаждраков, Иларион Драгостинов, Захари Стоянов и др.

Читалищните дейци използват всички легални форми за политическо въздействие върху възпитанието на съгражданите си. Силно впечатление върху всеки прекрачил прага на читалището правят закачените по стените картини от Николай Павлович. Те са с патриотична тематика, която натрапчиво припомня славното минало на българската държава, води целенасочено към съзнанието, че съществуващата власт на султана е временна и е необходимо да бъде възстановена българската държава. Добре са преценили младите патриоти, че сюжетът на картините, илюстриращи миналото на българите, укрепва националното съзнание и оказва силно положително влияние върху процеса на по-нататъшно културно и политическо развитие. От друга страна разпространявайки и популяризирайки творчеството на младия български художник те оказват неоценима помощ за развитието на съвременното българско изкуство. Благодарение на подкрепата на родолюбиви българи Н. Павлович успява да реализира творческите си идеи и остава за поколенията произведения, отразяващи важни събития от историята на българския народ, на които той е съвременник. А сред първите му купувачи и разпространители са русенските читалищни дейци, които вероятно инстинктивно са чувствали, че чрез разширяване на културата на народа, той може да се превърне в съзнателна сила, способна да извоюва независимостта си[6].

Най-всеотдайна е дейността на читалище „Зора" в полза на българското образование[7]. Отпускат се еднократни помощи за бедни ученици, всяка година се отделят средства за отбелязване на празника на Св. св. Кирил и Методий, полагат се усилия за откриване на неделно училище в града, организират лотария в полза на варненските училища. Но особено активни са русенските читалищни дейци в набирането на помощи за училищата в Македония. Контактите с българските просветни организации в Цариград - благотворително братство „Просвещение", с „Македонската дружина", ясно показват отговорното отношение към този важен общонационален процес. Русенци разгръщат активна дейност и събират голямо количество помощи, които акуратно изпращат в срок и уверяват благотворителния комитет в Цариград, че гражданите са откликнали с желание и готовност и „не жалят парите си за такива свети неща"[8]. Благодарение на усилията на българските общини в Македония и получената реална помощ от българските градове и села, през 60-те и 70-те години на миналия век и македонските райони започват да живеят с общия ритъм на възрожденските процеси, обхванали нашите земи. И членовете на читалище „Зора", част от които са и революционни дейци, с активната си гражданска позиция дават своя принос за преодоляване на силния гръцки културен натиск върху българите, живеещи в Македония.

Проследявайки дейността на читалище „Зора" прави впечатление фактът, че неговите членове осъществяват връзка на практика с всички легални и нелегални български емигрантски центрове, съществуващи през 70-те години. Поддържат оживена кореспонденция с Цариградското читалище[9], защото виждат в негово лице „предводител за всички читалища" и „най-силен деец за разпространението на просвещението", т.е. при липсата на държавна институция, която да провежда целенасочена политика за развитието на българското образование и култура, е необходимо, за да се постигнат конкретни политически резултати, да се утвърди единен център, който да обединява усилията на сродни институции от цялата страна. В столицата на Османската империя са концентрирани редакциите на възрожденските вестници, официално разрешени от цензурата и легално разпространявани из страната, а само на 60 км отвъд Дунава печатницата на Л. Каравелов печата органа на БРЦК в. „Свобода" и „Независимост" и др. материали, свързани с революционната борба и по нелегални канали прехвърляни в България. Сред най-ревностните разпространители и популяризатори на младата българска публицистика (легална и нелегална) са отново членовете на читалище „Зора". И както свидетелства Захари Стоянов, между официалната преса той намерил „случайно" възвание на БРЦК, между обикновените посетители, дошли в читалището да прочетат вестниците и да побъбрят на злободневни теми, незабелязано и необезпокоявани от никого влизат куриерите на БРЦК, провеждат се тайни заседания на Русенския революционен комитет, между официалната кореспонденция се получават шифровани писма. Контактите между журналистите и читалищните дейци имат двустранно значение - чрез увеличаване на абонамента се стимулира издаването на български вестници и населението във вътрешността на страната получава информация за общественозначими събития, а русенци участват в обществения живот чрез поместените дописки по различни актуални проблеми и популяризират дейността си посредством обявите за сказки, театрални представления и пр. Създадените канали за разпространение на българската официална преса се използват умело и за нелегалните издания[10]. Читалището издава и разпространява художествена, педагогическа, преводна и справочна литература. Издадените от името на читалището книги са предимно преводни с идейно-политическа насоченост в областта на обществознанието, тъй като развиващото се по пътя на капитализма градско общество се нуждае от практически знания и сведения за европейските постижения в областта на науката. А наред с речниците, учебниците, песнопойките се разпространяват нелегално спомените на Панайот Хитов и произведенията на Любен

Каравелов, които Н. Обретенов пласира „тайно из градовете, събирах стойността им и я отнасях сам на Каравелов“[11].

Подкрепата към прохождащата българска наука се изразява и в контактите с БКД и усилията, които полагат при разпространението на първото българско научно и литературно-критическо издание „Периодическо списание“. То има добър прием в града и бързо увеличава абонатите си, сред които са читалищните членове Тома Кърджиев, Димитър Енчев, Симеон Златев и пр. За тесните контакти между двете културно-просветни организации говори фактът, че Дружеството отправя покана към читалище „Зора“ през юли 1871 г. да изпрати свой представител на главното му събрание[12].

Все подтиквани от желанието да помогнат за културното израстване на българите са грижите и за заминалите да учат в чужбина русенски младежи. Читалищното настоятелство подготвя благотворителни театрални представления, за да им помогне материално, абонира ги за български издания, а в полетата на вестниците им пишат новини от града, поощряват ги въпреки трудностите да завършат успешно образованието си, за да бъдат полезни на родината си. Но будните русенски младежи не само прилежно учат в добре уредени реномирани гимназии. Те успяват да предизвикат и научен интерес у своите преподаватели към природните богатства на родината си. Събраните от Никола Обретенов и Тома Кърджиев минерали и екземпляри от нашата флора и фауна и изпратени на учениците в Табор, Чехия, събужда силен интерес сред чешките специалисти. На практика се осъществява и обратният процес - общувайки с чуждите специалисти, младите българи провокират европейската научна общественост и обръщат погледа ѝ към родината си[13].

Важна роля в процеса на сливане между културните прояви и борбата за политическо освобождение изиграват театралните представления. През 1870 г., създаденото от Тодор х.Станчев Певческо дружество (чиито членове са и читалищни дейци), подготвя първата си изява с историческата драма на Добри Войников „Покръщение на Преславский двор“. Тази пиеса е твърде актуална със своето политическо звучене - България приема християнството, но остава независима пред Константинопол и Рим. По това време не е още окончателно решен въпросът за независимостта на българската църква. На 28 февруари 1870 г. е издаден ферман, с който се обявява независимостта на българската църква, но острата реакция на Цариградската патриаршия застрашава практическото му реализиране. При това не е напълно отшумяла опасността от католическа пропаганда. Д. Войников, със своята пиеса нанася удар върху католицизма в България, като утвърждава, че славяните са се запазили именно защото не стават езичници и не тръгват с папската власт. Но „чорбаджилъка“[14] както пише в. „Право“ не допуска да се постави тази пиеса на русенска сцена. Тодор х.Станчев се опитва да наложи своя мелодраматичен вкус с други пиеси, но въпреки техния успех (за осем месеца са поставени шест пиеси) той е отстранен и неговото място заема Тома Кърджиев.

Коренната промяна в репертоара на възрожденския театър в Русе, започнала през есента на 1871 г., се изразява в предпочитания към героично-историческата тематика. Авторите на пиесите са изтъкнати български обществени дейци като П. Р. Славейков, Л. Каравелов, Д. Войников. Активните читалищни дейци и актьори са вече и членове на създадения от тях Русенски революционен комитет (учреден на 22 декември 1871 г.) Техните патриотични настроения и политически пристрастия са основните критерии при избора на поставените от тях пиеси. Играе се „Изгубена Станка“, „Велизарий“, „Сцена от домашния живот на нашите чорбаджии“, „Многострадална Геновева“, „Райна княгиня“, „Крум Страшний“ и др. На сцената за първи път излизат и жени - куриерките на Русенския революционен комитет Петрана Обретенова и Тодорка Мизарчийска, както и самата Баба Тонка. Спектакълът „Изгубена Станка“ прави изключително силно впечатление. Михаил х.Костов, суфльор на спектакъла, пише, че „успеха бе неочаквано голям“ и е категоричен в оценката си: „Най-голям си остана успеха на „Изгубена Станка“[15]. И това е обяснимо - героичната романтика на тази пиеса привлича вниманието на зрителите като пресъздава борбата с татарите, която естествено се асоциира с турската власт и нейния произвол. В този смисъл представлението има съвременно звучене и отговаря на нуждите на назряващата борба. За въздействието върху зрителите и самите актьори на „Изгубена Станка“ споменава и друг съвременник - Захари Стоянов . Той прави интересен паралел на поведението на актьора и апостола Георги Икономов. На гениалния летописец, участвал в Априлското въстание и присъствал на историческото събрание в Оборище, през април 1876 г. прави впечатление поведението на Икономов „познат песнописец измежду своите другари и прочут актьор да играе ролята на дяда Желя в „Изгубена Станка“, с която беше запалил русчушките младежи... подпря се с едната си ръка на пушката и викна та запя: „Горо льо горо зелена, и ти, водо льо студена...“ В същата поза го е запомнил и Захари Стоянов на сцената в Русе[16].

Но силното политическо въздействие, което имат театралните постановки върху поробеното население, предизвикват острата реакция на турската администрация. Цензурата категорично забранява да се поставят български исторически драми и отправя заплаха към читалищното настоятелство, че ще затвори́ театъра[17]. Въпреки надвисналата опасност младите патриоти не променят идейния замисъл на репертоара си. В началото на 1873 г. вземат твърде дръзкото решение да поставят „Смъртта на кнеза Потемкина“. В пиесата става дума за националния руски герой, трагично загинал през 1812 г. в бой с френската армия, като внушава на зрителя руската военна мощ, сразила армията на Наполеон, но русенци не успяват да видят подготвения с толкова труд и средства спектакъл. Така падат под забрана на цензурата спектакъл след спектакъл и читалището е принудено за около година да преустанови театралните си изяви. Но въпреки всички трудности, през 1875 г. на сцената се играе „Разбойници“ от Шилер[18].

От направения кратък преглед на културния живот в Русе през 60-те години на XIX век е видно, че той е подчинен изцяло на борбата за политическо освобождение. Културно-просветните дейци са и революционери и всяка своя проява в областта на образованието, театъра, литературата и пр. те подчиняват на главната си цел - възстановяване на българската държава. Личната съдба на всеки един член на революционния комитет е органически свързана с културните прояви в града и носи безспорно отпечатъка на дълбоко осмисления стремеж за утвърждаване на нацията, за подготовката ѝ за решителната борба за освобождение, за нейното развитие по пътя на свободата и прогреса.

---

1. **Сиромахова, Ж.**, Развитие на учебното дело в Русе през Възраждането, ГМСБ, Варна, 1982, гн. VIII и пос. там литература; **Димитров, С.**, Към историята на учебното дело в Русе през Възраждането, Русе, 1984; **Антонова, Е.**, И миналото вълнува, В: 125 години гимназия „Баба Тонка“, С., 1989; **Димитров, А.**, Училището, прогреса, националната революция, С., 1987; **Маркова, З.**, българската екзархия 1870-1879, С., 1989; 2. Училище, кн. III, 1872, с. 20; ДА-Русе, ф. 43К, оп.I, а.е. 23, л. 79-82; ф. 44К, оп. 1, а.е. 21, л. 284-288; а.е. 34, л. 1-42. През 70-те години на XIX в. броят на децата, посещавали редовно и нередовно учебни занятия, е около 1000. Като имаме предвид, че при преброяването на населението през 1865 г. българите в Русе са около 7000, от тях 40% са деца до 15-годишна възраст, очевидно е, че всяко трето дете ходи на училище; 3. **Генчев, Н.**, Българска възрожденска интелигенция, С., 1991, с. 103; 4. **Обретенов, Н.**, Спомени за българските въстания, С., 1983, с. 56; 5. **Дюлгерова, В.**, За създаването и дейността на възрожденското читалище „Зора“ в Русе, ГМСБ, Варна, 1989, т. XV, с. 129-136; 6. Архив на Николай Павлович 1852-1894, С., 1980, с. 56, 120, 371, 443; 7. ДА-Русе, ф. 14К, оп. 2, а.е. 1; оп. 1, а.е.6, л. 4; а.е. 3, л. 12а; 8. Пак там,

оп. 2, а.е. 1, л. 119; 9. Пак там, л. 90; 10. **Мирчева, К.**, Русенци и българския емигрантски печат през 60-те - 70-те г. на XIX в., Алманах за историята на град Русе, т. I (под печат); 11. **Обретенов, Н.**, цит. съч., с. 128-129; 12. ДА-Русе, ф. 14К, оп. 2, а.е. 1, л. 90; 13. **Обретенов, Н.**, цит. съч., с. 112-120; 14. Право, 11 ян. 1871; 15. **Хаджикостов, М.**, Из миналото на Русе, Русе 1931, с. 14; Първият театър и хор в Русе, в. Русенска народна борба, бр. 518, 6 окт. 1933; 16. **Стоянов, З.**, Записки по българските въстания, съч. т. I, С., 1983, с. 299; 17. **Каракостов, Ст.**, Българският възрожденски театър на освободителната борба 1858-1878, С., 1973, с. 607-608; ДА-Русе, ф. 14К, оп. 2, а.е. 1, л. 120; 18. Училище, 1 март 1876, с. 121.

---

# РУСЕ ПРЕЗ 60-те - 70-те ГОДИНИ НА XIX ВЕК - РЕВОЛЮЦИЯ И ВСЕКИДНЕВИЕ

## Теодора Бакърджиева

През периода 60-те - 70-те години на XIX в. националноосвободителните борби на българския народ навлизат в последния си, решителен етап. Десетки и стотици са революционерите, засвидетелствали своята готовност да дадат живота си в името на една велика цел, свободата на Отечеството. Те вземат участие в чети и легии, членове са на тайни комитети, участници във въстанически акции. Но дори и елементарната статистика показва, че многократно по-голям е броят на другите, на хората, които са настрана от революционните движения. Сред тях има симпатизанти, обхванати от безразличие, категорично дистанцирали се, отявлени противници. Това съотношение поражда един основателен въпрос: Как е протичал животът на обикновените хора и то на фона на революционните прояви през този наситен на събития и страсти период, ако героите причислим към категорията на необикновените, изпреварили в мислене и поведение своите съвременници.

Интересът към този проблем, отнесен към Русе, бе провокиран от някои разговори с представители на стари русенски фамилии, от документи, в които по-често косвено, прозира личното - отношение, позиция, поведение в конкретна житейска ситуация. На базата на тези данни, макар и доста предпазливо, могат да се направят някои изводи за мотивацията като вътрешен двигател не само на отделния човек, но и на различните обществени, социални и етнорелигиозни групи, живеещи на територията на Русе и наричащи себе си русенци. Когато фактите се разглеждат от позицията на чисто човешките проблеми, това което прави особено силно впечатление са контрастите в поведението на един и същ човек, на членовете на едно семейство, на една общност. В подкрепа на казаното могат да послужат някои моменти от биографията на известната русенска революционерка Тонка Обретенова. След убийството на сръбския княз Михаил в Русе са заточени бунтовниците-министри. В къщата на Обретенови, която е една от малкото самостоятелни квартири, са настанени министърът на вътрешните дела и неговата съпруга. Когато получават разрешение да се върнат в родината си, двамата горещо молят своята многодетна хазайка да се съгласи да осиновят две от децата ѝ Петрана и Петър. Обещанията, които дават, са примамливи - добро образование, осигурено бъдеще и най-важното, гарантирана възможност на родителите да контактуват с децата си, но майката е твърда в отказа си. Тя не може да допусне децата ѝ да растат далеч от майчините грижи, далеч от родното си огнище, от народа си[1]. Но само няколко години по-късно, същата тази жена не се поколебава нито за миг и поставя живота на всичките свои деца пред олтара на Отечеството и това не е патриотарска поза, а дълбоко осъзната и изстрадана жертва.

В жестоката борба загиват двама от синовете ѝ, двама гният в турските затвора, а тя, не свалила от години черната забрадка от главата си, намира сили да каже: „още четирима да имах, пак щях да им дам да носят българското знаме със златния лъв“.

Неочаквани моменти крие и поведението на богатия русенски търговец Костаки Маринович. Младежките му години преминават в къртовски труд в името на материалното благополучие и на 30 години е вече собственик на огромен капитал. Уважаван е от своите и от представителите на чуждата власт и човек би помислил, че нищо не му липсва, но през 1873 г. кръщава новородената си дъщеря с името Свобода[2]. За времето, това е истинско предизвикателство, а какво се крие зад този акт, можем само да предполагаме - нараснало личностно или народостно самочувствие, някакъв вътрешен порив или все по-реална мечта?

Огромна разлика съществува и в начина на мислене, в реакциите, поведението на членовете на едно и също домакинство, на една общност. Недалеч от дома на Баба Тонка се намира къщата на Стефан Билчев, запален патриот, загинал в боевете, които води четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, а брат му е известният на всички русенци верен турски шпионин и доносник Кара Иван. През лятото на 1876 г. местни турци, предвождани от Моялебеджизаде Емин ага, стоят пред сградата, където заседава извънредният съд и настояват за смъртни присъди на всички комити. Изпълнени със злоба и фанатизъм те сипят заплахи срещу официалния защитник Илия ефенди, а агресивното им поведение нарушава нормалния ход на заседанието. В същото време в една от затворническите килии старият ходжа хвърля за пореден път картите, а на Стефан Николов се пада все смъртта. Загрижени са затворниците турци, не искат да повярват, че ще си отиде един толкова млад и достоен човек, и когато напускат затвора, намират помежду си скъпа черкезка кама и я подаряват на своя другар по килия, за да може той, комитата, когато издават присъдите да се опита да избяга, а ако не успее да умре достойно.

Въпреки многообразието на човешките характери, авторите, правили опит за народопсихологическа характеристика, единодушно признават, че конкретната историческа съдба, оказва съществено влияние върху характерите на хора, обединени в една общност. Ако, в контекста на тази констатация, се помъчим да определим историческата съдба на Русе като град, можем най-общо да я наречем превратна. Поради своето географско разположение градът често влиза в обсега на бойните действия на турската армия, многократно е опожаряван, разрушаван, напускан от жителите си - от някои завинаги, други се завръщат, предпочели родното си огнище пред неизвестностите на чуждия край. Вестта за всяка война поражда основателен страх у занаятчии и търговци, защото се нарушава нормалният ритъм на живот, големи са загубите, а когато губи, градският жител губи много - жилище, дюкяни, складове, стоки. Може би, някога пред нечий опожарен дом, чиито собственик се готви да започне за пореден път всичко отначало, се е родила мисълта „Ако не ти приляга времето, ти нему прилегни“ - фразата-мост между отчаянието и разумното действие. Вероятно в бягства и завръщания русенецът се е научил да бъде упорит, гъвкав, находчив, по особен начин сервилен, в името на собственото си оцеляване и изгода. Един красноречив пример за това как се използва ситуацията намираме в Архива на българската община в града. През лятото на 1867 г. за посещението на султана в Русе се извършват трескави приготовления. В писмо до Провадийската община, Нил Изворов, тогавашен председател на българската общност, описва подробно специалното облекло, ушито за учениците и ученичките от българските училища, предвидената украса, а „колкото за песента - пише преподобният отец Нил - учителите още я нямат приготвена, но то стига и вехти песни, само да са на името на султана, и песни с умолителен глас“[3]. Следващите редове от писмото разкриват каква е целта - русенци ще използват посещението на султана, за да се оплачат от прекомерното забавяне на решаването на църковния въпрос и ще се помъчат да го спечелят на своя страна в дългогодишния спор.

По данни от турски регистър на населението, през 60-те години на XIX в. в Русе има няколко десетки търговци, а упражняваните занаяти са близо 60[4]. Значителен е броят на заможните и средно заможни български фамилии, а материалната обезпеченост им вдъхва увереност, дори леко чувство за превъзходство над държавата, която им е чужда, независимо от техните собствени, нерядко показни декларации. Това са хора с претенции и известна дързост, придобити в борбата за оцеляване. С много усилия те са успели да се впишат в атмосферата на времето, да направят така, че то да работи за тях, но със силно развитата си интуиция си дават сметка, че това е едно крехко равновесие и много малко е нужно да бъде нарушено. От тук и тяхното негативно отношение към революционните форми на борба. Тази част от населението вярва във възможностите на просветата, дала е добро образование на децата си, на новото поколение възлага своите надежди, своите планове за бъдещето.

Като жители на крайгранична зона, русенските търговци и занаятчии са отворени за света, познават и добре се ориентират в международната обстановка. В читалище „Зора" те четат европейски вестници, ежедневно контактуват с чужденци, които са техни клиенти или партньори. Това неминуемо създава у тях чувство за европейска принадлежност, а когато се чувстваш част от цивилизована Европа, съвсем естествено е и надеждите ти за помощ да са насочени към нея. Друга част от населението вярва в реформите провеждани в Империята. Стъпвайки на Хатишерифа и Хатихумаюна, тези хора отправят настоятелните си претенции за равенство пред закона. Примери за това, какво може да се постигне, ако се върви неотклонно в тази посока откриваме в дейността на Русенската община, която само за няколко години с огромно търпение и такт и със самочувствието, че зад нея стои цялата българска общност, успява да разшири сферата на държавна регламентация, да усъвършенства своята вътрешна структура и да развие ефективна народополезна дейност.

На другия край на полюса са крайно бедните, без имущество, често без собствен дом. Съществува мнение, че тази категория хора, необременена от тежестта на собствеността е най-революционно настроена, но това не винаги е така. Понякога нищетата е толкова голяма и смазваща, че човек изпаднал в такова състояние започва да се грижи единствено за непосредственото си физическо оцеляване и всякакви идеи трудно достигат до болезнено промененото му от начина на живот съзнание. Според Иван Хаджийски, турската власт засяга преди всичко индивидуализма на будната част от народа ни, особено интелигенцията[5].

Ако се опитаме да направим една най-обща характеристика на русенските революционери по показатели: възраст, образователен ценз, семейно положение, ще констатираме, че и в Русе членовете на революционния комитет, участниците в чети и въстания са предимно младежи, с добро за времето си образование, обикновено без собствени семейства. Те не са безгрешни, каквито дълго време се опитвахме да ги представим, но са хора издигнали се над ежедневието, готови да умрат за свободата на своя народ без да се надяват на някаква награда, освен признанието на историята. И може би най-точно ги е характеризирал отново Захари Стоянов: „български синове, които бяха предварили своите сънародници по понятия и възгледове и които не можеха да търпят поведението на турското правителство"[6].

Така в навечерието на големите четнически акции, в столицата на Туна вилает няма единно мнение по въпроса за начините, по които ще се гради бъдещето на българската общност. Болшинството вървят по утъпканите пътища, за тях Свободата е нещо, което само трябва да имаш търпение да дочакаш, а другите, малцината са самотници, в много случаи недоразбрани, недооценени от съвременниците си, макар и заложили на карта живота си в името на бъдещето. Първото разтърсващо събитие от втората половина на 60-те години на XIX в., нарушило нормалния ежедневен ритъм е жестоката разправа със заловените живи участници от четата на Ф. Тотю. Русенци стават неволни свидетели на смъртта на 13 души, обесени публично на най-оживените места в града. Първата присъда е на Костаки Гюргевлията. По спомени на Н. Обретенов, тогава 18-годишен, той е красив млад мъж, изпълнен с енергия. Костаки сам се качва на бесилото, сам слага въжето на шията си[7]. Достойното му поведение прави силно впечатление на разноезичната тълпа, събрана на площада. Вцепеняващият страх и омразата за миг отстъпват място на спонтанното възхищение. Дори в погледите на турците, дошли да видят смъртта на един царски душманин, се прокрадва симпатия, а някои от кадъните тайно бършат сълзите си.

Много русенци присъстват на убийството на Н. Войводов и Цв. Павлович, които са сред пасажерите на австрийския кораб „Германия", инцидент предизвикал истински дипломатически скандал. Но жестокостта не винаги води до очакваните резултати. Хората са различни и реагират по различен начин, за което говори докладът на руския консул в Русе от същата година: „Въпреки паническия страх наложен над българите от жестоките наказания проведени от Мидхат паша в изминалото лято вследствие опитите на деятелите на Българската народност за въстание, не гледайки на пристрастието и шпионството на чорбаджиите и неотстъпната дейност на тайната полиция... и тук между българите се намират такива, които с нетърпение очакват пролетта, с надеждата, че това или друго събитие ще им помогне да се освободят"[8].

Наистина, още на следващата 1868 г., е сформирана нова чета с амбициозната задача да постави българския политически въпрос на вниманието на Великите сили и да покаже на Европа, че и българинът е готов за своята свобода. В четата участват петима русенци, от които двама са Обретенови - Петър и Ангел. Въпреки че пряко са засегнати само четири русенски семейства, повече от месец градът живее под знака на това събитие. Само няколко дена след преминаването на четата и първите сражения, в Русе, председателят на Държавния съвет, пристигнал специално за целта, съставя извънреден съд, наречен „криминален съвет". Пред съда са изправени 16 заловени живи участници в четата, от които 11 са осъдени на смърт и публично обесени, а останалите шест на заточение.

Отново в настроението на хората могат да се доловят противоположни чувства - от проблясъци на надежда, до панически страх за семейството, за имота, страх огънят от съседния дом да не дойде и до твоя. През тези напрегнати за целия град дни, човекът, преживял най-много страдания, е Тонка Обретенова. На нея съдбата е отредила да понесе вестта за смъртта на единия си син, другия да посрещне окован във вериги и сама да поведе борба за живота му, а в това време на върховно напрежение да издържи и на чуждите упреци и обиди. Затаила скръбта дълбоко в душата си, дни наред тя пере и готви за другарите на своите синове, събира средства, посещава затвора, а около дома й е страшно. Там денонощно обикалят майките на убитите и хвърлят върху нея вината за своето нещастие. Въпреки горчивината, тя не им се сърди, не би могла да го направи, защото отзивчивото й сърце разбира тяхната голяма скръб, съпреживява мъката им. Като всеки силен човек, Тонка Обретенова не търси виновни, а сама понася тежкия кръст на майката, на хулената, обижданата. Ненамерила съчувствие и подкрепа у своите, дири помощ в харема на квартиранта си Шакир бей, доверен човек на валията. В лицето на двете жени, майката и съпругата на бея, тя намира свои съмишленици и заедно успяват да извоюват за Ангел по-леката присъда - доживотно заточение, а единственото упование е в народната мъдрост: „Надей се на роб, а не на гроб"[9].

Заточениците са изпратени на 17.VIII.1868 г. и животът постепенно се връща в нормалните си граници, но името Обретенови започва да се споменава все по-често. Документи от периода 1868-1876 г. показват, че отношението не е еднозначно, някои русенци са настроени крайно недоброжелателно към фамилията, чувство, запазило се дори и след освобождението. Този факт има своето обяснение - сред недоброжелателите са тези, които се страхуват от промяна на статуквото, а по-късно, навярно са търсели оправдание за собственото си бездействие[10].

До лятото на 1875 г. единствено самоубийството на А. Кънчев (5.III.1872 г.) нарушава привидно спокойния ритъм на градското ежедневие. Погребението, събрало всички русенски младежи, извършено тържествено с музика и певчески хор, е показателно за новите настроения, ширещи се особено сред младите хора. Дни наред в Русе се говори само за тази нелепа смърт, озадачила мнозина. Русенци са учудени от факта, че този млад, представителен мъж е предпочел пътя на революционера пред блестящото бъдеще на държавен чиновник с висок ранг. За мнозинството от тях това е наистина необяснимо, защото твърде малко знаят за мащабите на дейността на революционния комитет в Букурещ, за настроенията на младите в Русе. Причината не била да се търси единствено в безразличието, обхванало мнозина, а и в дълбоката конспиративност, при която е принуден да работи русенският комитет.

Димитър Ганчев, който през 1875 г. прекарва известно време в Русе, коментира в своите спомени, писани след освобождението, въпроса за основателността на страха от шпиони и предатели, обхванал русенските революционери. Неговото мнение е, че страхът е доста пресилен, а русенци поради младостта и неопитността си, са се оказали в клопката на максимата, "който не е с нас е против нас". Това поведение ги лишава от възможността да влияят върху общественото мнение, дистанцира ги от десетките честни хора, които също биха помогнали на делото, за което те се борят[11]. Навярно и членовете на революционния комитет имат своите основания да не се доверяват на всеки, а тази линия на поведение, която те следват, е причина дейността им да остане в сянка. Създава се впечатление, за пълно спокойствие и дори опитните дипломати попадат в заблуждение и не долавят повишения емоционален градус сред част от жителите на града. На 1.VIII.1875 г. тогавашният секретар на руското консулство в Русе И. П. Крилов донася до Игнатиев: „В тукашните среди Херцеговското движение до сега не е произвело почти никакво определено впечатление. Обикновеният народ е твърде забравен и неграмотен, чорбаджиите загрижени изключително за своите лични интереси, а младежта до крайност наплашена от насочените към нея от 1867 г. системни преследвания за всеки опит за свободна мисъл"[12].

Действителността се различава съществено от тази обрисувана в доклада, защото точно по това време част от тази „до крайност наплашена" младеж с енергия и жар се включва в приготовленията за въстание. Тяхната дейност, по стратегически съображения, изцяло е насочена към близкото село Червена вода, от където трябва да излезе чета и да стане част от народната освободителна войска. С изключителна всеотдайност членовете на Русенския революционен комитет се грижат за набавянето на оръжие, боеприпаси, изработват знамето на четата и всичко това вършат въпреки изолацията и чувството на предварителна обреченост. „Та как може да вярва човек - пише Н. Обретенов - че те ще обявят бой на турците, щом пукне първата пушка в Балкана? Това е брате Драсов, една гола фантазия и нищо друго... Ний си го знаем него като две и две четири, че ще бъдем най-добре измамени от нашите братя черногорци и сърби, но пак надежда на бога..."[13].

Фактът, че дори организаторите не са убедени в изхода на борбата, която са повели, обяснява, защо са толкова малко хората, включили се в решителния момент в акцията. Обикновеният българин, за който знаем, че е изключителен реалист, никога не застава на страната на предварително обречени каузи, а тях той безпогрешно разпознава. Той може да симпатизира на делото, да желае с цялата си душа края на робството, но усети ли и най-малката опасност, поддаде ли се на съмнението, не рискува и е готов да чака толкова, колкото „Бог е отредил". Това е естествено човешко поведение. Хората, които могат да изрекат думите: „И аз не знам за какво друго сме се родили на света, ако не да умрем за свободата на милото си отечество"[14] и да застанат зад тях, са малцина. Това се героите, а те не се раждат всеки ден.

След събитията от есента на 1875 г. в обстановката в града се долавя промяна. Отново затворът е пълен с арестувани младежи, но сега от никого не се чува и дума на осъждане. Всички слоеве от населението са осъзнали, че делото, за което са се жертвали тези млади хора, е дело свято и народно. Според И. П. Крилов: „Недалеч е времето, когато ще въстане като един човек цяла България"[15]. Ходът на революционните събития от следващата година показва, че руският дипломат е доловил новите повеи, но малко е пресилил нещата. Що се отнася до Русе промяната е очевидна, но това е повече промяна в отношението, отколкото в готовността за лично участие. За мнозинството от хората се оказва непосилно да заложат имот, богатство, да застрашат сигурността на семействата си, да поставят на карта собствената си безопасност.

Гнездото на русенските революционери остава домът на Баба Тонка, която отново поема грижата за хвърлените в затвора, за избягалите във Влашко. Тя провежда истинска акция за набиране на средства за храна и дрехи на затворниците, много от съгражданите ѝ застават зад нея в това не съвсем безопасно начинание, но и сега не са редки случаите на нежелания дори за елементарна помощ[16].

До края на 1875 г. по-голяма част от русенските революционери напускат града и се включват в редиците на най-дейните участници в подготовката на Априлското въстание. Според предварителните планове, в решителния момент Русе трябва „да се кръщи с огън", но поради липса на средства, на оръжие и най-вече на една обединяваща личност, идеята остава неизпълнена[17]. Градът се оказва далеч от пламъците на погрома, но вестите за нечуваните жестокости пристигат ежедневно. Хората са притихнали и очакват развоя на събитията - семействата, които са изпратили синове, тръпнат за живота им, други са притеснени за собствената си безопасност. А основания за страхове наистина има, от една страна са жестоките мерки на правителството за потушаване на въстанието, а от друга слуховете за усилено въоръжаване на мюсюлманското население от околните села, извършвано по указания на местните власти. Фанатизирани емисари обикалят по селата и насъскват мюсюлманите срещу българите, а всички си дават сметка, че размерът на нещастията, които могат да последват при едно противопоставяне, са непредвидими. Изплашени са дори и чуждите дипломати, които многократно протестират пред своите правителства и настояват за решителни мерки за усмиряване на турската агресивност[18].

В такава напрегната обстановка започват заседанията на извънредния съд, конструиран по европейски образец. Всички заседания са открити и на тях присъстват над 500 души - чиновници, чужди консули, местни жители[19]. Усетили външната намеса, русенци започват по-свободно да се интересуват от хода на съдебните заседания, коментират блестящата защита на Илия Цанов. Издадените от този съд присъди, съществено се различават от присъдите през 1867-1868 г. Съвсем неочаквано за властите е изпращането, което русенските жители организират за осъдените на заточение. Този ден остава паметен за Русе. По улиците се събира такова множество, че дори и подсилената охрана е стъписана и не смее да реагира, а заточениците дълго ще си спомнят дъжда от букети, сълзите на своите роднини и приятели[20].

Вероятно чувството за близкия край на робството вдъхва смелост и русенци, този път единодушно, решават да декларират своето нежелание да търпят старото положение. По инициатива на общината е подготвено обръщение, което започва с думите: „Българите не могат и не искат да останат под тежкото и срамно иго на османлиите, които цели пет века са се отнасяли с тях като с роби“[21].

Минали са много, и то мъчителни години, за да се достигне до този момент, до тази категоричност в тона. Сега всички заедно очакват свободата - революционерите, заложили живота си, просветители и църковни дейци, отдали сили и средства за духовното извисяване на народа си, обикновените труженици, които с преклонена глава са бдяли над семейното си огнище, правели са компромиси, за да запазят живота на децата си, вярвайки, че бъдещето за тях ще бъде по-добро. И ако се опитаме да вникнем в душите им, без предубеждение, ще открием, че всеки един от тях е имал своите основания, своите вътрешни мотиви за поведението си.

---

1. ИМ-Русе, Инв. № 84; 2. Дневникът ми бе предоставен от П. Липованска, родственица на К. Маринович, за което сърдечно ѝ благодаря; 3. ДА-Русе, ф-44К, оп. 1, а.е. 56, л. 65; 4. ДА-Русе, ф. 44К, оп. 1, а.е. 1; 5. **Хаджийски, И.**, Оптимистична теория за нашия народ, т. I, С., 1979, с. 307; 6. **Стоянов, З.**, Записки по българските въстания, С., 1981, с. 166; 7. **Обретенов, Н.**, Спомени за българските въстания, С., 198..., с. 91; 8. АВПР, фонд „Главен архив“, V-А2, 1867, л. 755/22; 9. ДА-Русе, ф. 59, оп. 1, а.е. 141; 10. ИМ-Русе, Инв. № 204; 11. **Ганчев, Д.**, Спомени 1864-1887, С., 1939, с. 37; 12. Освобождение Болгарии от турецкого ига, т. 1, М., 1961, док. 12, с. 50; 13. Пак там, с. 95; 14. Пак там, с. 115; 15. Пак там, с. 128; 16. Априлско въстание 1876. Сборник документи. Под ред. на Ал. Бурмов, т. I, С., 1954, док. 8, 54, с. 28, 73; 17. Пак там, с. 198; 18. Пак там, док. 343, с. 354; док. 355, с. 369; 19. Дунав, XII, бр. 1092, 1 авг. 1876; 20. ИМ-Русе, Инв. № 204; 21. Освобождение Болгарии..., док. 351, с. 508.

---

# РАЗВИТИЕ НА РЕВОЛЮЦИОННАТА МИСЪЛ В ГАБРОВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

## Мария-Тоска Шкодрева

Развитието на революционната мисъл в Габрово през Възраждането, като част от политическото съзряване на българите през тази епоха, отразява един дълбок, продължителен и сложен процес. Белег за извършващите се промени в мисленето на габровци е участието им в българското освободително движение. Още през средата на XVII век турският пътешественик Евлия Челеби нарича селото „бунтовническо“, а планината опасна: „които си имат свой разум, да не ходят из тези планини, защото и зиме и лете има много разбойници“[1]. През 1856 г. габровци участват във въстанието на капитан Никола[2], а през 1862 г. сами правят опит за въстание[3]. Габровци има и в двете Белградски легии[4], в четата на Филип Тотю[5], голям е броят им и в четите на Хаджи Димитър и Стефан Караджа[6]. При създаването на революционната комитетска мрежа Васил Левски отделя полагащото се място на това стопанско и просветно средище и родно място на революционери[7]. През 1876 г. габровска чета с войвода габровец се сражава в продължение на 11 дни[8].

Тази революционна летопис се обуславя от много фактори, но сред тях важно място заема стопанското развитие на селището, принадлежността към определени слоеве от населението, начина, по който се възприема действителността, реакциите и възгледите. По своя характер, социален, този момент доминира в развитието на революционната мисъл. Ярък пример в това отношение са събитията в навечерието и по време на Кримската война, когато се срещат интересите на младата българска буржоазия и плановете на Тайното общество на Раковски[9]. Едните разчитат на помощта на Русия, за да се освободят от тежестите и ограниченията на империята, другите разчитат пак на помощта на Русия, но за организирането на въстание, защото по своя характер Тайното общество е първата общонационална революционна организация, която се стреми да обедини новите сили на обществото - търговци, занаятчии и интелигенция в освободителната борба. Присъствието на Тайно общество в Габрово бележи първите стъпки на габровци към едно ново мислене. Сред членовете на това общество можем да посочим имената на имотни търговци и първенци като Илия Видинлиев, хаджи Пенчо, Андрея Д. Хесапчиев, учителите Цвятко Недев, Христодул Костович, игумена на Соколски манастир Йосиф[10]. От момента, в който Русия започва да търпи неуспехи във войната много от богатите се оттеглят от редовете на Тайното общество. Революционният елемент в тяхното съзнание се разпада, защото Русия вече не е силата, която може да защити техните интереси.

Голямото стопанско оживление в занаятчийското производство и търговията на Габрово през 60-те и 70-те години на XIX век тласка напред и просветния и културния живот през тези години, подчертава мястото, което просвещението заема в развитието на свободната мисъл. Откритото през 1835 г. Габровско училище - първото новобългарско и светско, дава своите плодове, израстнало е поколение, което се различава от своите бащи и деди. То чете повече, дава пари за издаване на книги, купува вестници и списания, събира свои лични библиотеки. Андрея Минчов Султанов, възпитаник на Габровското училище, е само на 18 години, но има своя библиотека[11]. Списъкът на книгите той носи в личния си джобен бележник. Иван Ан. Парлапанов, търговец „средна ръка“, възпитаник на Габровското училище, също е собственик на лична библиотека. И той носи списъка им в личното си тефтерче[12]. Можем да посочим лична библиотека и сред по-старите, какъвто е габровският първенец, просветител и книжовник Петко х.Иванов Манафов. Списък на своята библиотека той е направил през 1848 г. на лист, прикрепен в края на руска църковна книга[13].

През 1861 г. богати и образовани младежи основават Габровското читалище[14]. Неговият председател Иван Манафов е известен със свободолюбивите си възгледи. Материалните проблеми на читалището тези млади хора решават бързо. Извън членския внос те събират и еднократни помощи, като получените пари дават в заем с лихва. Ползуват книги от личната библиотека на В. Априлов. За съжаление този стремителен старт е прекъснат поради участието на повечето от членовете на читалището във въстанието на учителя по френски и италиански в Габровското училище Никола Стефанов[15]. През 1871 г. читалището се възражда. Сега се помещава в дома на габровския първенец и много образована личност - Цанко Дюстабанов, същият, който по-късно ще стане войвода на габровските въстаници през 1876 г. По европейски маниер книгите и читалнята се помещават на втория етаж, а на първия е кафенето, което играе роля на клуб на габровската интелигенция. То е място, където се изнасят сказки и беседи от учители и други просветени люде. Читалището купува български и чужди книги и е абонирано за всички излизащи вестници и списания, в империята. То прави дарение за завършване на гимназиалното здание.

През 1869 г. габровски учители и жени на богати търговци стават инициатори за откриване на женско дружество „Майчина грижа“[16]. Целта на дружеството е да се бори с ширещите се сред женския пол невежество и суеверие. То подпомага бедни и способни момичета да получат образование. Помага с парични средства завършването на гимназиалното здание.

През 1870 г. няколко габровци, учили в Роберт колежа в Цариград, основават Ученическо дружество[17]. Основен въпрос в неговата дейност също е образованието, „нравственото и умственото усъвършенстване". Ученическото дружество има широка социална основа. То приема за членове не само ученици от горните класове, но и други млади хора, били те занаятчии, калфи, търговци. Настроението на членовете му е подчертано реформаторско. Те критикуват остарелите порядки в града и злоупотребите на местните чорбаджии. Дружеството има голяма библиотека от български и чужди автори. Има дори собствен печат.

Съвсем очевидно е, че откриването на Габровското училище и всички по-късни дружества са като една голяма образователна и просветна вълна, която залива Габрово и допринася по различни начини и в различни степени за пробуждането на националното съзнание, на човешкото достойнство и свободолюбие, а с това съдейства за революционното израстване на мнозина габровци. Ще се опитам да проследя жизнения път на някои габровци, което ще ни даде възможност да видим обстоятелствата, които формират тяхната съдба на революционери. Спирам се на трима представители на поколението от 30-те и 40-те години на XIX в. Те живеят много различно, но са равни в службата пред отечеството - дават живота си за неговата свобода.

Заради хубавата си външност и осанка Коста Евтимов е наречен Наполеон[18]. Той е роден в Габрово през 1834 г. в „честна фамилия" на търговец на аби и гайтан, вероятно дребен. Момчето от най-ранна младост помага на баща си в търговията. При едно завръщане от Галиполи турски разбойници убиват бащата. Това променя основно живота му. Той напуска Габрово и търси справедливост по пътя на личното отмъщение, начело на хайдушка дружина. Някои източници твърдят, че се е сражавал в четата на Петко войвода. Интересен момент в развитието на Коста Евтимов е влиянието на европейската революционна мисъл и участието му в италианското освободително движение. През 1860 г. той е един от 1000-та червеноблузи момчета на Гарибалди. През 1866 г. „капитан Коста" е предводител на доброволци в Крит[19].

Важен момент в живота на революционера е срещата му с Г. Раковски в Белград и участието му в Първата българска белградска легия. През 1862 г. Раковски го изпраща за военен ръководител на готвещото се въстание в родното Габрово[20]. По-нататък неговият път минава през четата на Филип Тотю. По време на участието му във Втората белградска легия, воден от стремежа си да знае повече и да може повече, постъпва за кратко време в редовната сръбска армия[21]. Последната изява на бунтовния му дух е неговото присъствие в четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа[22]. Формирането му като революционер започва от личното отмъщение и завършва в редовете на най-голямата и най-добре въоръжена българска чета, сред калени в боевете другари. Разбиранията на Коста Евтимов за смисъла на живота и за това как трябва да бъде изживян, се покриват с развитието на българското освободително движение до появата на новата стратегия и тактика на революционното движение, разработена от Васил Левски.

Следващият представител на поколението от 40-те години, също участник в четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, е Ванката Попхристов[23]. Той е роден в Габрово през 1843 г. в семейството на поп Христо Попилиев и по майка е племенник на Иван Попвелчев Грудов[24]. Единият му брат е Илия Христович, Априлов стипендиант и учител в Габровското училище, другият му брат е Райчо Попхристов (известен още като Попович) е търговец в Плоещ, Румъния[25]. Самият Ванка е сред най-добрите ученици на реформатора на Габровското училище Тодор Бурмов. Семейната среда стимулира наклонностите на момчето към учението. През 1859 г. Ванката заминава за Русия, за да продължи образованието си[26]. В Одеса се среща с Раковски, който му помага да постъпи в Московската гимназия. След завършването ѝ, полага успешен изпит за московския университет. Но вместо да стане студент, той постъпва във военното училище. Тази постъпка вече подсказва настъпилата промяна в отношението му към ценностите в живота. През 1864 г. е произведен прапорщик и изпратен в Кавказ. За безупречна военна служба и проявена храброст в сражения е награден със сребърен медал на Георгиевска-Александрийска лента и кръст за служба в Кавказ[27]. През 1866 г. по средата на добре започната военна кариера той се уволнява. Ванката Попхристов пристига в Румъния в момент на големи и важни събития в живота на българската емиграция - дейността на ТЦБК, подготовка на четите на Филип Тотю и Панайот Хитов и втората Белградска легия. Особено голяма е военната подготовка и въоръжаване на четите на Хаджи Димитър и Стефан Караджа. В този момент Ванката Попхристов е особено необходим и ценен. Той посвещава всичките си сили и време, за да обучава бъдещите четници[28]. Военното образование и бойният опит на Ванката Попхристов допринасят за превръщането на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа във войскова единица, която поставя врага в трудни ситуации. Тежко ранен в крака при Канлъдере, Ванката Попхристов се самоубива, за да не бъде хванат жив[29]. В краткия му живот се очертават три момента в изграждането му като революционер. На първо място стои интелектуалната атмосфера в семейната среда. На второ място е срещата му с Г. Раковски и неотразимото влияние на тази гениална личност, намерило място в решението му да получи военно образование, необходимо в бъдещата служба на отечеството. Третият, най-важен момент е участието му в четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа.

Особено интересно явление в развитието на революционното движение в Габрово през Възраждането е превръщането на богатия и учен син на чорбаджи Христо Дюстабанов, Цанката, роден през 1843 г., във войвода на габровци през Априлското въстание. Той е габровски първенец, на когото при влизането му в кафенето са ставали на крака и българи и турци. Той е еволюционист, за когото габровското училище е кумир, а учителите най-значимите личности в обществото. „Българина трябва да се готви преди всичко в науката и изкуствата, за да може да се покаже пред Европа достоен за една автономия“[30]. Самият той владее шест езика, използва френска научна литература, за да прави експерименти в областта на земеделието и по този начин да докаже силата на знанията. Тънък познавач на османското право, той е член на турския съд в Търново. Може да пътува когато иска и където поиска. Може да стои в столицата на империята, да се занимава с преводи и английски език[31], или да харчи пари, за да купува всеки ден вестници и следи войната между Прусия и Франция. Той чете и „български букурещки вестник в кафенето на Лулчо-панагюреца“[32]. Той не е участвал в легии, не се е сражавал в чети, за него робството като че ли не съществува. Къде трябва да търсим началото на неговото революционно мислене. Може би то се съдържа в генетичното наследство, което е получил от известните си предци В. Априлов, Н. Палаузов, братя Мустакови[33]. Или голямата физическа сила на прадядо му Станю чорбаджи се е трансформирала в морална и духовна сила, в железен характер и непреклонна воля. Как се развива мисълта на тази богато ерудирана личност, често странна и неразбираема за съвременниците си. Някои автори твърдят, че Цанко Дюстабанов си кореспондира с дейци от Старозагорското въстание, Тома Кърджиев и Дончо Фесчиев, че е бил член на Севлиевския революционен комитет в навечерието на Априлското въстание, че в неговата воденица край Севлиево са ставали заседания на комитета, и че пак там се е крило оръжие[34].

Уведомен от габровските революционери за готвещото се въстание в Габрово, той застава в техните редици. Хладнокръвно посреща предизвикателството на съдбата - именно той да стане войвода на бунтовниците. Цанко Дюстабанов изминава за дни пътя на революционно съзряване в мисъл и действие, като че ли винаги е бил такъв, но просто не го е съзнавал. С аналитичния си ум той прозира историческата роля на Априлското въстание за бъдещето на Отечеството си и го казва пред турския съд в Търново: „Бъдете следователно известени, че ние победихме“[35].

Анализът на съдбите на подобни ярки революционери повдига въпроса за произхода на този неистов порив на духа към една почти непостижима, красива свобода. Въпреки здравата логика, която поставя стопанското развитие в основата на формирането на революционното съзнание, тя не е в състояние да даде всеобхватно обяснение на много явления от духовен характер в нашата история.

Седемдесетте години на XIX век са време на интензивно развитие на революционната мисъл в Габрово в една действителност, наситена с големи политически събития. Особено силно е влиянието на В. Левски и създадения от него Габровски революционен комитет[36]. Това е, което тласка габровци към въстание и събиране на средства за оръжие. Габрово е често посещаван от революционери като Н. Кабакчиев, Ст. Стамболов, Г. Измирлиев. Габровци се готвят усилено да участват в Старозагорското въстание, организират военно обучение, опитват се да изработват иглени пушки[37]. Особено активна е дейността на габровци в Априлското въстание. В Соколски манастир и Нова махала се складират боеприпаси и храна[38], правят се доставки на оръжие от Румъния[39], поправят се стари пушки и се изработва хладно оръжие за Първи революционен окръг[40]. Всеки въстаник си приготвя най-необходимото, „... а в душата на всеки гордост и болка“[41]. Разполагаме с поименен списък на 175 габровци, участници в четата на Цанко Дюстабанов[42]. Този факт е неопровержимо доказателство за желанието и решимостта на габровци да бъдат свободни.

За съжаление, настоящият материал може да улови само моменти от еволюцията на мисълта до революционните действия. Причините, които пораждат този процес, могат да бъдат малки или големи, обществени или лични, плод на материални възможности или влияние на образование, на големи умове на български или европейски революционери, но те всички са като корени, които лежат дълбоко в живота на габровци през това динамично време, наречено Българско Възраждане.

---

1. **Евлия Челеби**, Пътеписи, С., 1972, с. 53; 2. **Гъбенски, Хр. П.**, История на град Габрово и габровските въстания, Габрово, 1903, с. 86-99; **Тодоров, Д.**, Капитан Никола (1800-1856), Габрово, 1986; 3. **Гъбенски, Хр. П.**, цит. съч., с. 99-112; 4. **Чолов, П.**, Към въпроса за състава на Първата българска легия в Белград 1862, ИП, 1990 № 4, с. 56; **Чолов, П.**, За състава на Втората българска легия в Белград (1867-1868) ИП, 1991, № 9, с. 71, 72, 74, 75, 76; 5. **Ферманджиев, Н.**, Филип-Тотювата чета през 1867. В: Родолюбци, С., 1985, с. 122; **Марков, К.**, Комитата от Колишевци. Балканско знаме, № 147, 12.XII.1978; **Марков, К.**, Поборникът от Велковци. Балканско знаме № 144, 4.XII.1986; 6. **Маркова, З.**, Четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, С., 1967, с. 127-148; 7. Васил Левски и революционните комитети в Габровски окръг, Габрово, 1987, с. 18-27; 8. **Стефанова М. Т.**, Габровската бунтовническа чета 1 май - 11 май 1876. Априлското въстание в Първи търновски революционен окръг 1876, С., 1978, с. 119; 9. Архив на Г. С. Раковски, т.I, С., 1952, с. 491, 497; 10. **Конобеев, В. Д.**, Българското националноосвободително движение, С., 1934, с. 287, 286; **Орешков, П.**, Неизвестна преписка на манастирите Соколски и Рилски с Николай Хр. Палаузов, Сб. БАНИ, 1941, кн. XXXVI - 2, с. 150-152; 11. **Цончев, П.**, Из общественото и културно минало на Габрово, С., 1934, с. 517-518; 12. Пак там; 13. **Ангелов, Б.**, За книгите на възрожденеца Петко Ив. Манафов от Габрово - Библиотекар, кн. 4, с. 33-35; 14. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 504-505; 15. Архив на Г. Раковски, т. III, с. 406, док. 130; 16. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 508-511; 17. Пак там, с. 511-516; 18. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 704-705; **Нешев, Г.**, Волонтерите на Джузепе, С., 1988, с. 47-49; 19. **Нешев, Г.**, цит. съч., с. 48; Поборник-опълченец, год. I, 1898, кн. 7-8-9, с. 27-28; 20. Пак там; 21. НБКМ, БИА, ф. 116, а.е.6, л. 16; 22. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 45; 23. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 701-704; 24. **Чолов, П.**, Към въпроса за състава на Първата българска легия Белград 1862, ИП., 1990, № 4, с. 56; 25. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 705-707; 26. МОГ, инв. № 495; 27. **Йонков, Хр.**, Двамата офицери, С., 1971, с. 15; 28. **Генова, Л.**, Поручик Иван Попхристов Райчев военен ръководител на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа, Военно-исторически сборник, 1968, кн. 3, с. 98; 29. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 704; 30.

**Цончев, П.**, цит. съч., с. 717; 31. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 715; 32. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 714; 33. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 711, 710; 34. **Марангозов, Ив.**, Новоселското въстание, С., 1937, с. 64, 65, 66, 67, 68; **Семерджиев, Хр.**, Записки по въстанията в Търновски окръг и особено това през 1876 г. (Априлското въстание), Търново, 1922, с. 383; 35. **Цончев, П.**, цит. съч., с. 726; 36. Васил Левски и революционните комитети в Габровски окръг, Габрово, 1987, с. 18-27; 37. **Гъбенски, Хр.**, цит. съч., с. 117, 118; 38. НБКМ-БИА, ф. 297, л. 188, с. 361; **Семерджиев, Хр.**, Спомени за Априлското въстание в Първи търновски революционен окръг; 39. **Гъбенски, Хр.**, цит. съч., с. 124; 40. **Гъбенски, Хр.**, цит. съч., с. 126; 41. **Бочаров, Г.**, Дневник, Габровско въстание, ИМ-Габрово, № 2700; 42. **Стефанова, М. Т.**, Габровци, участници в четата на Цанко Дюстабанов, дадено за печат.

---

# ЗА ПРИНОСА НА РУСЕНСКИТЕ ТЪРГОВЦИ В НАЦИОНАЛНООСВОБОДИТЕЛНОТО ДВИЖЕНИЕ

## Стефка Маринова

Участието на търговците в националноосвободителните борби на българите и мястото им в общия процес на революционно раздвижване на масите по наше мнение е твърде важен. Той разкрива един нов аспект на връзката между различните социални слоеве в българската революция, дава сведение за приноса на търговската прослойка в революционните събития и за общото участие на българския народ в тия процеси. Реформите, които оповестява османското правителство през 1839 г., и особено тия след Кримската война, са добро основание за българите да претендират за своите икономически права, като създават и условия за развитие на търговски операции с тяхно участие. Контактите на българските търговци с партньори от други, политически независими страни им открива възможността да преосмислят значението - политическо, стопанско и културно на една самостоятелна българска власт[1]. Това мотивира донякъде участието им в националната революция.

Русенските търговци имат добрата възможност да усетят по-тясно европейския свят - географска близост, добри транспортни връзки със страните на Дунавския басейн, контакти с чужди граждани, които работят и живеят в Русе, служители в консулски представителства на суверенни страни, открити в града и др. Русе се оформя като важен административен, стопански и културен център в Османската империя. Граничната близост предоставя възможности за по-близки контакти на русенци с българската революционна емиграция, намерила убежище в съседна Румъния. Градът се очертава като звено във връзката на емиграцията с вътрешността на страната. А и при необходимост русенските революционери се укриват в Гюргево, Браила и други селища на отсрещния бряг. Търговската прослойка заема своята естествена роля в процеса на прехвърлянето им към свободните княжества.

Вниманието на търговците - посредници, бакали, кафеджии, кръчмари и др. в ежедневието е насочено към културния и стопански обмен с европейските страни, особено когато градът вече е приел статута на централен за севернобългарските земи. Сложен е въпросът за тяхното участие в революционните борби на народа и на него не може да се даде еднозначен отговор[2]. Много са факторите, които влияят върху човешката личност и проявите й в обществено-политическия живот.

Връзката търговци-революционни дейци в Русе е по-често индиректна. Една част от търговците са туркофилски настроени, прагматици са - подчиняват се единствено на силата на парите. Участието им в общата схема на борбата за национална идентификация се ограничава преди всичко с даряване на парични суми за църковни, училищни или читалищни нужди. Това, без съмнение, също е дял в българското революционно движение, защото при духовно свободния народ е по-силен стремежът към национална еманципация. Тези търговски фамилии - напр. х.Пенчович и др. са свързани по различен начин с османската администрация - някои от тях са членове на тукашния меджлис* и имат известна сигурност в ежедневния си бит. Тя е, по всяка вероятност, която ги отдалечава от прякото им участие в революционните борби, защото едно такова включване би нарушило изградения им стереотип на живот. Други са икономически обвързани с турските управляващи среди[3].

Втора част от местните търговци - х.Петкович, Костаки Маринович, Йосиф Г. Дайнелов и др. са завладени от общия възрожденски идеализъм, осъзнават своята задача пред българската нация. Целта ни е да подчертаем тяхната помощ за националнореволюционното движение, като се вземе под внимание опитът им в отношенията с турските власти и авторитетът им пред българското население. При някои от тях е налице личният мотив за включване в националните борби. Например х.Атанас х.Петкович е заможен собственик на търговска къща, която се занимава с търговия с краве масло, лой, червиш, анасон, кожи и др. във вътрешността на Османската империя и извън нейните граници. Той поддържа добри семейни отношения със своя зет Димитър Карамихайлов, българин на служба в тукашното руско консулство. А той в много случаи е в услуга на будните русенски младежи - укрива ги в консулството, снабдява ги с необходимите документи за напускане на страната[4].

Конкретна е помощта на Иван Стоянов за прехвърлянето на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа на българския бряг през 1868 г. По спомени на Никола Обретенов русенците Иван Стоянов и Никола Димитрикоолу били назначени от Мидхат паша на полицейска длъжност в Русе. Скоро те се проявили като съвестни служители, но предизвикали недоволството на турците, които не можели да се примирят с факта гяури да ги управляват. Н. Димитрикоолу бил бит и скоро след това починал, а Иван Стоянов се спасил с бягство в Гюргево. Тук станал крупен търговец на сол[5]. При организирането на четата на Х. Димитър и Стефан Караджа групирането на четниците става в Гюргево. Прехраната им до голяма степен се осигурява от Иван Стоянов. Пак той наел големия каик, с който четата била прехвърлена на българския бряг. За целта Иван Стоянов „... изпрати каик със своя човек Андрей Бабаджанов под предлог, че ще товарят дърва от островите при Петрушан. Вместо дърва натовариха четата“[6].

Отново Иван Стоянов с друг българин Димитър Горов, наемат през есента на 1875 г. една празна къща край Гюргево, в която започват да се събират оцелелите след септемврийските събития в България въстаници[7]. Двамата българи осигуряват до голяма степен и прехвърлянето на апостолите в страната през зимните дни на 1875-1876 г.[8]

Между Русе и Гюргево съществува редовна пътническа връзка. Нараства ролята на румънския град като важен център на българската емиграция, а Русе е звено от канала за връзките ѝ с вътрешността на страната. Русенци са улеснени и от възможността за ежедневни пътувания между двата града и на практика могат безпроблемно да осъществят контакт с българските революционери, установили се в отсрещния град. А от Гюргево е по-лесно да се стигне до другите емигрантски центрове в Румъния. Ролята на посредници във връзката революционна емиграция - вътрешност на страната много често се изпълнява от русенските търговци.

Отчитайки ползата от контактите, които имат тези представители от българския народ с местните административни власти и с търговци от други страни, някои от местните революционери прибягват до тяхната помощ при напускане границите на Османската империя или при нужда за пътуване по нейните вътрешни пътища. Българинът, за да предприеме пътуване към отделни селища в Османската империя, трябва да представи пред съответните местни административни власти документ, издаден от тукашната българска община. Той се ползва със силата на уверение за благонадеждността на пътуващия, представя целта на пътуването му и селището, за което се е отправил. Друго изискване към молбата за получаване на разрешение за пътуване е тя да бъде подписана от уважаван от турските административни служби българин. Подписът или печатът с името на поръчителя (кефил) са добра атестация за издаване на пътнически документ. Когато жител на империята напуска границите ѝ, той отново е задължен да представи пред административните чиновници в митницата съответното разрешително. Единствено по време на панаира в Гюргево, който ежегодно се провеждал по Петровден, такъв документ не бил изискван и русенци свободно можели да се прехвърлят на отсрещния бряг. За поръчители са предпочитани русенски граждани, които освен с авторитет пред сънародниците си се ползват и с доверието на управляващите. Обикновено в ролята на кефили виждаме членове на българската община в града, мухтари* на градските махали, но най-често местни търговци - х.Петкович, Т. Марков, Константин Агора, Малчооглу, Костаки Маринович, братя Генови и др.

---

* меджлис - административен съвет при управител на административна териториална единица в Турция

Като исторически извор илмихаберите получават по-слабо внимание. Но те дават обилна информация за движението на българските революционни дейци към Румъния. Заедно с това хвърлят светлина върху сезонната миграция на населението, райони от които тръгват работниците, време за тръгване и връщане, представят стопанското раздвижване в българските земи след Кримската война и са допълнителен източник за информация за оформилата се стопанска обособеност на различни райони в българските земи предимно от Дунавския вилает - дюлгери в Дряново, градинари в Лясковско, работници по ж.п. линиите от с. Червена вода, Русенско.

След издаването на тескеретата** те са допълнително описвани в общинските книги. В тях освен името на пътуващия е отбелязано родното му място, за къде пътува и кой е неговият поръчител.

Подписа си на гаранти слагат уважавани русенци. Можем да изброим сред тях и търговските фамилии на братя Маркови, Иван Мавриди, Петър Златов и др. Значителна част от пътуващите към Румъния и други страни тръгват с търговски цели. Но заедно с това изпълняват и куриерски задачи. Например Йосиф Г. Дайнелов често пътува до Галац, Гюргево и други румънски градове. Без съмнение при пътуванията си той осъществява търговски задачи. Но като се има предвид, че Й. Г. Дайнелов е в един период сред най-активните сътрудници на Г. С. Раковски, особено деен, когато набира абонати за неговите издания сред българите и по-късно пласирането им между тях и едва ли извършва само търговски операции. Пътуванията му само през 1866 г. са повече от седем. Най-често негов поръчител за получаване на разрешение за пътуване е друг русенски търговец - Костаки Маринович, също уважаван от съгражданите си. През 1856 г. той, заедно с Драган Цанков и Коста Славович от Търново учредяват в Цариград община на българската книжнина[9]. По-късно, след обнародването на Закона за общините през 1864 г., който регламентира и дейността им, К. Маринович е избран за член на Русенската българска община. При избора той получава най-висок брой гласове - 45, между предложените русенци.

Ето по какъв начин оформя К. Маринович своето застъпничество пред местните власти за издаване на разрешително за пътуване на Й. Г. Дайнелов. На 15 април 1866 г.

---

*мухтар - кмет на община или градска махала в Османската империя

** тескере - паспорт, лична карта или пътен лист за свободно пътуване в Османската империя

К. Маринович се обръща с молба към Марин Тифчев, писар в общината, за да бъде издаден паспорт на Й. Г. Дайнелов за Галац: „За Господiинi Йосиф Г. Дайнелов съм поръчник аз подписаний за той път, заради това иска му са илмихабер, за да си подпише тескерето за Галац. Костаки Маринович“[10].

Йосиф Г. Дайнелов тръгва за Галац, по същото време, когато и Г. С. Раковски е там или, току-що е отпътувал за Русия[11]. Дали са се срещнали двамата през пролетта на 1866 г.? Едва ли. Най-вероятно отново да са се разминали. Но обстоятелството, че и двамата предпочитат и поддържат контакти с едни и същи хора не може да не е резултат от старите им връзки и да се отрази най-благоприятно върху светогледа на Й. Дайнелов и да обогати душевността му. Атмосферата на Галац и Браила е характерна с присъствието на високия и свободолюбив български дух.

Няколко месеца по-късно, на 3 (15) октомври 1866 г. Йосиф Дайнелов отново се подготвя за пътуване с гаранцията на К. Маринович: „На господина Йосифа Г. Дайнелова да му се даде илмихабер за Галац да си извади тескерето, за когото съм кефил аз. К. Маринович“[12].

В края на лятото по същия път, на връщане от Русия за Румъния през Галац е минал и Г. С. Раковски[13].

През 1866 г. Иван Ведър (със заслуги към Русе и русенци по-късно при спасяването на града от разграбването му от османските власти и опожаряването му по време на Руско-турската освободителна война), напуска Турция. За да му бъде издадено разрешително за пътуването, за него се застъпва на 20 април 1866 г. Иван А. Попов, също търговец: „Г-н Иван Ведър ще пътува за Европа, т.е. отвън границата, за когото съм поручител да му се даде тескерето. Русчук 1866, Апр. 20. Иван А. Попов“[14].

Иларион Драгостинов, друг активен участник в българското националноосвободително движение, се установява през 1868 г. като търговец в Русе и добре се вписва в обществено-политическата картина на града. Става член на читалище „Зора“ и писар на читалищното ръководство. Един от будните членове е на Русенския революционен комитет, основан през 1871 г. Гаранти за неговите чести пътувания из страната или зад османските граници също стават русенски търговци. През 1869 г. Иларион Драгостинов тръгва за Гюргево. Пенчо С. Мъглата е лаконичен в препоръката си: „Иларион ще иде на Гюргево, да му се даде паспорт. Кефил: Пенчо С. Мъглата“[15].

Списъкът на русенските търговци, помогнали на революционното движение, може да се допълни с още имена. Търговската фирма на братя Ганеви и доверието, с което се отнася към нея официалната власт, са добро прикритие за тайно прехвърляне чрез нея на оръжие за революционните комитети в Североизточна България[16].

Представените случаи не изчерпват цялостното участие на русенските търговци в националноосвободителното движение на българите. Те по-скоро са само изолирани случаи от общия подем, обхванал българския народ в стремежа му за национално освобождение. За по-голямата част от свободолюбивите жестове на търговците няма конкретни свидетелства. Но популярността, с която се ползват сред сънародниците си и добрия авторитет на който се радват, могат да ни наведат на мисълта и за участието им в общия възрожденски процес, обхванал народа.

---

1. **Генчев, Н.**, Българско възраждане, С., 1981, Изд. на ОФ, с. 189; 2. **Шарова, К.**, Българското националноосвободително движение и едрата буржоазия, Ист. пр., 1977, кн. 2, с. 71; 3. **Маждракова-Чавдарова, О.**, За отношението на българската буржоазия към Хатихумаюна от 1856 г. Ист. пр., 1977, кн. 5-6, с. 251; 4. „Славяни“, бр. 84, 25 авг. 1890; 5. **Обретенов, Н.**, Спомени за българските въстания, С., 1983, с. 84; 6. Пак там, с. 106; 7. **Дойнов, Д.**, Гюргевският революционен комитет, С., 1980, с. 60; 8. Пак там, с. 70; 9. **Ковачева, М.**, Драган Цанков - общественик, политик и дипломат (до 1878 г.), С., 1982, с. 54; 10.

ДА-Русе, ф. 44К, оп. 1, а.е. 85, л. 437; 11. **Трайков, В.**, Георги Стойков Раковски, С., 1974, Изд. на БАН, с. 325; 12. ДА-Русе, ф. 44К, оп. 1, а.е. 70, л. 161; 13. **Трайков, В.**, пос. съч., с. 325; 14. ДА-Русе, ф. 44К, оп. 1, а.е. 85, л. 475; 15. ДА-Русе, ф. 44К, оп. 1, а.е. 71, л. 321; 16. **Жейнов, И.**, История на търговската фирма „Братя Христаки Ганеви“ от Русе (1835-1877)., Годишник на музеите от Северна България, кн. 16, 1990, с. 78.

---

# ВЯРА И РОДОЛЮБИЕ У БЪЛГАРСКИТЕ ОПЪЛЧЕНЦИ В ОСВОБОДИТЕЛНАТА ВОЙНА (1877-1878 г.)

### Иван Христов

В същностната характеристика на така поставената тема се очертават две главни страни: институционалната организация на присъщите за армейските части верски органи и характерните особености на личната религиозна вяра на отделния участник в Опълчението от Руско-турската война от 1877-1878 г. Ще се спрем накратко последователно на тези два основни проблема.

Въпреки стремежа на Русия по вътрешно и външнополитически причини да тушира изострянето на отношенията на Балканите през 60-те и 70-те години на XIX век и ограничаване националноосвободителните борби в Европейската част на Османската империя, тя постепенно е въвлечена в решаване проблемите, свързани с изострянето на така наречената по онова време Източна криза. Така или иначе, след въстанията през 1875 и 1876 г. и неуспешната за Сърбия война срещу Турция през 1876 г., Русия се оказва в центъра на развиващите се тук събития. Въпреки стремежа си за невоенно решаване на конфликта, още в късната есен на 1876 г. тя започва превантивна подготовка за евентуална война с Турция. Главният театър на бойните действия се предвижда да бъде в българските земи. Още в първите разработки на Генералния щаб на армията се предвижда в рамките на руската армия да бъде сформирана редовна войскова единица от български доброволци. Предвижда се в състава ѝ да бъдат преведени всички чинове от български произход на служба в руската армия, както и бившите български участници в Руско-българската доброволческа бригада от Сръбско-турската война от 1876 г. Първият документ за сформирането на бъдещото опълчение е „Основания за организацията на българската войска“[1], разработени през октомври 1876 г. В този документ детайлно е дадена структурата на бъдещата войскова единица - команден и реднически състав, устав, въоръжение, снаряжение и обмундироване, нестроева служба и т.н., но няма нищо предвидено за верското обслужване на тази българска войскова единица.

От месец ноември 1876 г. ген. Н. Г. Столетов е назначен за началник на бъдещото опълчение. От това време, до официалното създаване на Българското опълчение със Заповед на Главнокомандващия № 40 от 17 април 1877 г. (б.а., Всички дати в изложението са по стар стил), са разработени всички документи по структурата и организацията на опълчението. В нито един от щатовете за строева и нестроева служба не са предвидени места за свещенослужители. За пръв път въпроса за назначаване на свещенослужител в Българското опълчение поставя Иван Степанов Иванов в писмо до Н. Г. Столетов от 6 април 1877 г. В него той съобщава за „Архимандрит Амфилохий Михайловски, желаещ да служи в нашето предстоящо дело.

Архимандритът е служил свещеник в отряда на българските доброволци в миналата война с Турция. Сега отец Амфилохий с голяма полза би могъл да заема длъжността свещеник в българските отряди, затова аз имам честта да моля да не се лишава този български деятел от Вашето внимание..."[2]

Трудно е да се каже дали повлиян от писмото на Ив. Ст. Иванов или с оглед привеждане структурата на поверената му войскова единица в съответствие с изискванията на Воинския устав за строевата пехотна служба[3] ген. Н. Г. Столетов на 21 април 1877 г. отправя Рапорт до началник щаба на Действащата армия[4]. В него той го уведомява, че по словесното му предложение Главнокомандуващият Действуващата армия е одобрил зачисляването в Българското опълчение на архимандрит Амфилохий Михайловски. По-нататък в рапорта ген. Н. Г. Столетов за пръв път поставя въпроса за разкриване в опълчението на щатни свещенически длъжности: „Имам чест най-почтително да помоля Ваше превъзходителство да ходотайства пред негово императорско височество Главнокомандуващия Действащата армия за допълнение на височайше утвърдения на 5 април (б.а. 1877 г.) временен статут на българските дружини с въвеждането в числото на щатните бригадни длъжности длъжността полкови свещеник, като един от тях да бъде назначен за свещеник с по-висок от останалите сан". С последното се има предвид един от тях бъде свещеник на цялото опълчение при запазване на щатната общовойскова длъжност „полкови свещеник".

По-нататък в рапорта ген. Н. Г. Столетов предлага в случай на даване на исканото разрешение за допълнение щата на опълчението със свещенически длъжности на първо време да се назначат две лица: Амфилохий Михайловски за свещеник на 1. бригада и свещеника отец Петър Драганов за свещеник на 2. бригада. В предложението се предвижда отец Амфилохий да бъде старши свещеник на опълчението.

Предложението за добавяне към щата на опълчението свещенослужители е прието и със заповед от 26 април 1877 г. е разпоредено към щаба на дружините да се добави по един свещеник, клисар и ординарец на свещеника с осигурена издръжка, определена за същите чинове в полковете на руската армия[5]. Тъй като няма по принцип предоставяне на бригадно доволствие, разпоредено е бригадните свещеници да се назначат в щата на някоя от дружините. Амфилохий Михайловски е назначен в щата на 1. дружина, а Петър Драганов - на 4. Със същото разпореждане от 26 април 1877 г. официално Амфилохий е утвърден за главен свещеник на опълчението. Пак там е указано църковнослужителите да се съгласуват с епархийското началство[6].

От изложеното по-горе е видно, че с добавката в щата на опълчението за всяка дружина се предвижда да бъдат назначени на посочените длъжности съответните свещенослужители. От наличните документални извори по всичко личи обаче, че тези щатове не са били попълнени изцяло. Освен посочените вече двама назначени - Амфилохий и Петър Драганов - данни за назначаване има още за следните лица: свещениците Иван Стоянович и Спас Велчев (в някои документи записан Вилчевич) на 12 юни 1877 г. са назначени в 1. дружина. На същата дата дякон Кирил Иванов е назначен в 4. дружина. Пак на 12 юни свещениците Констáнтин Белевски и Юрдан Розанов са назначени в 5. дружина[7]. Липсата на документални свидетелства не дава достатъчно основание да приемем, че в останалите дружини не са назначени верски служители. Все пак това е твърде вероятно, ако се съди по косвени доказателства. В работите на множеството изследователи на опълчението никъде не са назовани повече имена от посочените било то всички заедно, било то поединично.

Какви най-общи изводи биха могли да се направят на основата на изложеното до тук, макар че биха могли да се изтъкнат и множество още такива. Въпреки специфичните наименования Българското опълчение в структурно отношение следва (по щат) да се равнява на дивизия в руската армия със съответно присъщите ѝ подразделения - бригади, полкове, батальони и т.н. Въпреки това в първоначално височайше утвърдения щат на опълчението не са предвидени длъжности за свещенослужители. И това едва ли е станало случайно! Предположения биха могли да се правят най-различни и сигурно всички биха имали някакво основание. Най-вероятно обаче е да се приеме, че с оглед съвсем скорошното започване оперативните действия на армията, този апарат в момента не е наложителен.

Още повече, че сигурно се е отчитал фактът, че бъдещия кадър на опълчението ще бъде от хора доброволци, съзнателно тръгнали на война за освобождаването на своето отечество. А следва да се имат предвид и техническите затруднения, свързани с набирането на значителен брой български свещеници в чужбина. Затова най-вероятно да се е приело, че свещенослужителите ще бъдат включени в щатовете на редовната българска войска след освобождението на страната.

Кое все пак е наложило командуването на Българското опълчение в лицето на неговия началник да настоява пред височайшите особи за включване в щата на опълчението и на свещенослужители? В тази насока някои изводи могат да се направят на основата на последвалите изяви на свещенослужителския апарат в опълчението. На този етап това са главно представителните функции. Очевидно било, че българското опълчение е и ще бъде представяно като реално участие на народа в своето освобождение. По това време, пък и днес, най-представително това се осъществява с гражданско-верските ритуали - молебени, шествия и т.н. В подкрепа на това съждение са последвалите действия на българските свещенослужители в опълчението. Такъв е например изключително тържественият молебен по освещаване на Самарското знаме в Плоещ на 6 май 1877 г. Би ли могъл някой тогава, а и сега, да си представи без молебен такъв знаменателен акт, като освещаването на първото бойно знаме на възраждаща се България, отслужен именно от български свещенослужители. Подобни са функциите на свещенослужителите в опълчението при посрещането му в освободените български градове - Свищов, Търново и т.н. Докато във всички източници изобилстват сведенията за тържествено-ритуалната функция на верската институция в опълчението, то поне до момента не можахме да открием документални свидетелства за осъществяване на рутинната църковна служба в съответствие с изискванията на православието - вечерна молитва, неделна и празнична служба и т.н. Представително-ритуалната насоченост на дейността на верските служители в опълчението може да даде донякъде допълнително обяснение защо от 12 опълченски дружини само в 3 има свещенически апарат. Явно, той е бил достатъчен за реализиране на определените му функции.

Посоченото по-горе отсъствие в ежедневието на опълчението на рутинните църковнослужебни дейности може да се приеме, че има пряка връзка с втората страна от разглеждания въпрос - за личностната характеристика на вярата на отделния опълченец.

Религиозно-нравствената характеристика на българския опълченец, а бих казал и на българския националреволюционер, има своите специфични особености. Безспорно тя е част от религиозно-нравствената характеристика на народа ни като цяло, но има и много свои специфични особености. И това е напълно обяснимо от ролята и мястото, което са заемали тогавашното българско общество както водителите на националноосвободителните борби, така и обикновените ратници на святото дело. При това пряката информация за степента на религиозност специално за личния състав на опълчението е твърде оскъдна. Ако има нещо, което е официално документирано, това е верската принадлежност. Макар и не за всички, но за значителна част от постъпващите опълченци са запазени формулярни списъци с различни графи - месторождение, образование, възраст, вероизповедание и някои други. Прави впечатление, че във всички случаи в графата „вероизповедание“ за всеки опълченец българин е отбелязано „православен".

Известно е, че личният състав на опълчението е главно измежду емигрантските български среди, които условно биха могли да се разделят на две: икономически емигранти - градинари, занаятчии, търговци и т.н. и политически емигранти - бивши комитетски дейци и участници в Априлското въстание. И за едните, и за другите от ранни години не е възможно да спазват изискванията към вярващия православен християнин - ходене на църква, пост, молитва и т.н. Затова вярата на българския опълченец е била повече система от поведенчески норми. Въпреки че не се осъществяват обредните изисквания на вярата, нормите уредени с нея са били задължителни при поведенческите им изяви. И това е до такава степен утвърдено, че не се чувства вътрешната необходимост да има места и начини за практикуване обредните действия на православния. Може би затова и в повече от дружините не се наложило да бъдат назначени свещеници.

Своеобразна характеристика на нравствения облик на участниците в Опълчението за съчетанието на религиозно и гражданско поведение са резултатите от проведеното поселищно анкетно проучване във всички селища на страната, където са родени или живели бивши опълченци. База за проучването бяха техни потомци, както и хора от поколенията, които имат спомени по интересуващата ни тема. В широкообхватното проучване интерес представляваше как се е запазил в паметта на интервюираните обликът на познатия им опълченец. В аспекта, който ни интересува, резултатите са много показателни. В нравствено отношение оценката се вмества в рамките „скромен, добродетелен, честен, справедлив човек" - т.е. човек, притежаващ чертите на, така да се каже, примерния православен. Като се има предвид характерната за подобни проучвания идеализация, картината е сравнително правдоподобна. Малко изненадващи са резултатите по отношение на гражданската позиция и поведение на бившите ратници след Освобождението. С изключение на немногото успели в политическия, държавен и стопански живот на страната, огромната маса от бившите опълченци попада в една група с ниска или никаква обществена активност и лошо материално състояние.

В заключение можем да направим някои изводи. В личния състав на Опълчението се включват българи, на които са присъщи добродетелите, характерни по това време за българския народ. Между тях се открояват доброволното приобщаване към православното вероизповедание, независимо от степента на проявяваната набожност. Трябва да се посочи, че не е известен случай, поне от известните източници, на набожност, стигаща до мистицизъм. Хармонично се съчетават верските и граждански добродетели - християнските нравствено-етични норми за поведение в бита се преливат към нормите за модерно гражданско поведение - чувство за национална принадлежност и национална отговорност, любов към отечеството и готовност за саможертва в името на род и родина. Изрично следва да се посочи, че всяко едно от тези измерения има своя историческа обусловеност в духа на своето време и не може автоматично да се пренася в никое друго време.

---

1. **Овсяный, Н. Р.**, Болгарское ополчение и земское войско. К истории гражданского управления и оккупации в Болгарии в 1877-78-79 г., С. Петербург, 1904, с. 116-124; 2. Българското опълчение, Документи, т. I, ДВИ 1956, с. 163, док. 139; 3. Воинский устав о строевой пехотной службе, СПб. 1874, с. 4; 4. Българското опълчение, т. I, ДВИ 1956, с. 236, док. 229; 5. Пак там, с. 282, док. 271; 6. Пак там, с. 342 , док. 332; 7. Пак там, с. 489-490, док. 478.

# ПРОСВЕТИТЕЛЯТ И РЕВОЛЮЦИОНЕРЪТ КОНСТАНТИН ВЕЛИЧКОВ

**Иванка Кибритова**

Обществено-политическата и творческа дейност на Константин Величков са били обект на редица научни разработки. Изследвана е ролята и приноса му в българската литература, публицистика, театрално дело и изобразително изкуство, многостранната му деятелност в обществено-политическия живот на страната след Освобождението. В някои публикации е отделено внимание на участието му в националноосвободителните борби на българския народ.

С настоящото научно съобщение си поставяме за цел да разкрием богатата културно-просветна и революционна дейност на Константин Величков в Пазарджик и района през епохата на Възраждането, тяхната взаимна връзка и обусловеност, както и приноса му в Пазарджишката възрожденска история. При събирането, проучването и анализирането на дейността на Величков са използвани спомени на негови съвременници, възрожденския печат, негови лични спомени и литературни творби. При написването свое място са намерили и малко проучени архивни материали.

Константин Величков е роден преди 140 години в Пазарджик. Закърмен от родителите си с идеите на българските родолюбци, той израства в атмосфера на патриотичен подем и борба на българския народ против чуждото църковно и политическо господство. Пътят му към националнореволюционното движение е твърде особен, различен от този на повечето негови връстници. Възпитаник на видния възрожденски учител Йордан Ненов, като най-добър ученик в общината е избран да продължи образованието си в Цариградския императорски лицей. Тринадесетгодишен Величков пристига в турската столица, която по това време е важен център на българския народностен и културен живот. В продължение на шест години тук се формират характерът и мирогледът на младия Величков, тук той прави първите си литературни опити и изживява първите си патриотични вълнения. Попаднал в средата на български търговци, занаятчии и просветители Величков се вдъхновява от родолюбивите им чувства и заедно с тях милее за развитието на българското учебно дело и за общия напредък на родината. Става свидетел на масовата борба на цариградските българи за църковна независимост и разрешаването на този национален въпрос. Величков споделя голямата радост на сънародниците си в Цариград от извоюваната Екзархия. След избирането на първия български екзарх през февруари 1872 г. младият лицеист поставя на сцената на театър „Османие“ първото си литературно произведение - драмата „Невянка и Светослав“. Това е първото българско представление в Цариград с български актьори (самият Величков играе ролята на Невянка) и българска публика. Пиесата се играе пред най-отбрано общество, сред което и редакторите на френския вестник „Курие д'Ориан“ и английския „Леван Таймс“. Смелостта на младия автор да пресъздаде сцени от българската история в турски театър и с това „да възвиши нашата народност пред очите на другите народности в столицата“[1] била възнаградена с ласкавите отзиви на публиката и обществеността. Както посочва Тодор Шишков в статия за сп. „Читалище“ от февруари 1872 г. „това събитие беше тържество за народа ни. Не бяха само гърците, турците и ерменците, които имаха публични зрелища, и Цариграждани можеха да чуят българский език да звучи в театрите на Османската столица. Нашата народна личност и в това отношение излазяше от малолетството си, проявляваше собствений свой живот и ся утвърждаваше с един нов напредък“[2].

Посещавайки българската книжарница в Балкапан, Величков се сближава с управителя Иван Говедаров, общува с Тодор Каблешков, Стоян Михайловски, Павел Бобеков и др. Своето политическо кръщение приема в деня, в който открива някои Каравелови повести, в. „Свобода“ и брошури на БРЦК. Младият Величков тръгва решително по пътя на българските революционни демократи. Той се убеждава, че само чрез революция нашият народ може да се освободи от робството. Изключително интересен документ е запазеното от този период писмо на Константин Величков от април 1873 г. до видния руски революционер, поет и публицист Н. Огорьов и неговите другари, по онова време емигранти в Женева. Това писмо осветлява идейния свят на Величков, проблемите, които са вълнували младата му душа: „... аз искам - пише той - да посветя живота си и силите си в служене на човечеството, аз искам да запиша името си на стените на храма на свободата, аз сам искам да принеса своята частица жертва в олтара на всемирното освобождение, накрай, ако някога изкупителният трофей бъде вдигнат над развалините на това мрачно здание на тиранията, аз искам да имам удоволствието да си кажа: И аз съдействувах на това дело на възраждането“[3]. След завършване на лицея Величков се посвещава изцяло в изпълнението на родолюбивите си убеждения.

През 1874 г. той се завръща в Пазарджик като един от първите интелигенти, получили образование в чужбина и е назначен за учител в града. Носител на нови идеи, придобил солидни знания, Величков дава насока на духовния живот в Пазарджик, застава начело на местните интелигентски и прогресивни сили за просветния напредък и политическо пробуждане на своя роден град. Забележителна е неговата учителска, читалищна и революционна дейност. Заедно с другите млади учители и работи по новите педагогически методи, издигат главното класно училище на много високо ниво и то прераства в четвъртокласно от модерен за времето си тип. Заслуга на Величков е уреждането на неделно училище в града. За неговия принос в усъвършенстването на учебното дело научаваме от в. „Източно време“, ноември 1874 г.: „Главното училище - пише вестникът - е наредено по най-новата система и учителите не са вече ония шарлатани, които са бъркали с незнанието си напредъка, а други, които желаят напредъка на работата си. Между тях на първо място Константин Величков, който е свършил в Цариград царския лицей и други учители. Всички те са учители класици“. Описвайки новата система на обучение, както и нарасналия интерес към просвещението сред пазарджишката младеж, дописникът завършва: „Не са ли за похвала, господин редакторе, Пазарджичане! Мисля сякой ще се отзове: Да! Може ли някой си позволи да каже, че пазарджичане спят в повивката на невежеството? Не! Заради туй смея да ги препоръчам било писмено или устно на сяка община, та да последуват и те тия, за да са оправим, а другояче е невъзможно“[4].

Дейността на Величков не се ограничава само в класните стаи. Още след пристигането си в Пазарджик той е избран и за председател на местното читалище „Виделина“ - едно от първите в България. блестящ оратор, всякога осведомен по обществени въпроси, той се налага като най-колоритната личност в града. Младият просветител е искрено убеден, че именно „чрез училището и читалището може най-добре и със сигурен успех да се буди народния дух и да се поддържа вярата за добри и честити дни“[5]. Организира и сам изнася редовно сказки с патриотично въздействие, съществена е заслугата му за обогатяване на читалищната библиотека с български книги и списания, както и ценни издания на световни класици. Като ръководител на театралното дело внася коренен прелом в репертоара на местния театър. Известно е каква важна, революционна роля играе театърът през Възраждането като школа за борческото възпитание на народа ни. Тази атмосфера Величков пресъздава в спомените си: „Всички ония, които са присъствували на представления в турско време, знаят с какво въодушевление се отнасяше към тях публиката. Те приемаха от атмосферата, в която живееше обществото, от идеите, които вълнуваха душите и умовете, едно високо значение. Събитията настъпваха велики, които изискваха от всички подем от мисли и чувства. Обстановката насищена, силна, трогателна, гъделичкаше приятно духовете, устремени към смели замисли, унисаше ги високо над тъжната и горка действителност в областта на бляновете, там дето се развиваше тоя лучезарен блян, който скоро трябваше да увлече цял народ"[6]. Пиесите, подбрани от Величков и играни по онова време в Пазарджик като „Иванко" на В. Друмев и „Разбойници" на Шилер упражнили патриотично дори революционно въздействие върху публиката. Сам Величков с увлечение изпълнява на сцената на читалище „Виделина" ролята на Шилеровия герой Карл Моор, жадуващ за свобода и социална справедливост, борец против тиранията, роля, за която мечтаел и Христо Ботев.

Идеята за свобода завладява изцяло младия Величков и за нея той говори открито и смело. Силно впечатление прави речта му, произнесена като главен учител на празника на светите братя Кирил и Методий на 11 май 1875 г. Изтъквайки заслугата на двамата просветители, Величков не се поколебава да заяви, че образованието е необходимо на човека както за да бъде полезен лично на себе си, тъй и на поробеното си отечество. Тази реч допаднала на слушателите, защото в нея открили свои съкровени чувства и мисли. В спомените си за това тържество Даниил Юруков - близък и идеен съратник на Величков - заключава: „Всички бурно му ръкопляскаха: и най-благоразумните и най-въздържаните. След тази реч той стана най-любимият и влиятелен сред интелигенцията на Пазарджик"[7].

Имайки предвид борческия характер на Величков не е трудно да си представим с какви чувства е посрещнал новината за подготвяното въстание, с каква радост и самоотверженост се е включил в движението. Четвърт век по-късно в спомените си „Първата ми среща с Бенковски" той ще разкаже за този щастлив ден от своя живот през февруари 1876 г. „Мечтата ни се сбъдна. Апостолът, за който бълнувахме от месеци, беше дошъл. Бенковски! Това име се мълвеше вече от няколко време и душите ни го окръжаваха с обаянието на един Месия!"[8]. От този ден, положил сред първите клетва пред апостола, Величков се посвещава всецяло на подготовката на предстоящия бунт. По това време в Пазарджик се установява Тодор Каблешков, негов съученик от лицея. Двамата участвуват най-живо в събранията на комитета и разискванията. С това обаче не се изчерпва всеотдайната революционна дейност на Величков. Неуморим организатор, той е натоварен и с апостолска мисия - до Панагюрище по уреждането на необходимите пушки и военни материали, до Брацигово и Пещера. В с. Ясъкория (Равногор) основава местния таен революционен комитет. Навсякъде и всякога действува с готовност и увереност, воден от мисълта, че изпълнява своя дълг пред България. В това свято дело увлича и семейството си. Следвайки примера на Райна Княгиня най-голямата сестра на Величков - Теофана извезва тайно златен лъв върху червен плат - знамето на пазарджишките въстаници. На 21 април 1876 г. Васил Петлешков донася в дома на Величкови прокламацията от Копривщица за обявяването на въстанието. Но бунтът в града е осуетен, а Величков е арестуван с още около 700 души съзаклятници, оковани във вериги и хвърлени в затвора. Започват онези няколкомесечни ужасни физически и нравствени страдания из турските затвори в Пазарджик, Пловдив и Одрин, които по-късно К. Величков описва в своята мемоарна книга „В темница". Един момент от неговото поведение в затвора заслужава да се отбележи. Когато под натиска на общественото мнение тук идват членовете на европейска комисия, за да се запознаят с положението на арестуваните, младият Величков се осмелява с истинска гражданска доблест да произнесе пламенна реч на френски език, в която нарисувал „в най-черни краски тържествующия турски произвол“[9], жестокостта на тирана, осъдил един народ на изтребление и да апелира към Европа за нейното застъпничество. В затвора Величков става свидетел на всеотдайния патриотизъм, твърдостта и себеотрицанието на нашия народ, тук се закалява волята на революционера, готовността да служи до край на високите идеали, тук израства бъдещият общественик.

Поради липса на доказателства Величков е амнистиран и се завръща в родния град. Макар и с дълбоко наранена душа поради провала на въстанието и многобройните жертви неуморимият дух на просветителя и революционера Величков търси ново поприще за изява. Заминава за Цариград и постъпва на работа в българската Екзархия. Далеч от Отечеството, той му остава верен в мислите и чувствата си. Последователен в революционните си идеали, Величков им служи ревностно с перото си. Следейки отблизо политическия живот в България, младият публицист изпраща редовно дописки до в. „Стара планина“, който излиза в Букурещ, редактиран от Стефан Бобчев. Материалите са изпълнени с патриотично съдържание, особено остро критикува турското управление и продажните българи, изнася подробности, рисуващи тежкото положение на раята. В една от статиите през септември 1876 г. съобщава: „Новините из България не са твърде от благоприятните. Страх и трепет владее навсякъде. Примирие, мир или война, а населението е убито, смазано и не знае как ще изкара зимата. Желанието на целия Българский народ е автономия, пълна автономия на едно княжество, каквото е сръбското и румънското, което би имало един християнски княз и под покровителството на гарантните шест сили.“[10]. Като чиновник, добре познаващ вътрешните работи в Екзархията, Величков е автор на интересни и важни дописки за уреждането и дейността на Екзархията.

Вестта за обявяването на Руско-турска война заварва младия патриот в Цариград. Не можейки спокойно да изчака развоя на събитията той заминава през Триест за Румъния. При Свищов преминава Дунава и се присъединява към освободителните войски като преводач.

След Освобождението той е сред строителите на съвременна България, участник в съединисткото движение, с изключително големи заслуги за развитието на българската просвета и култура.

С цялостната си дейност през Възраждането Константин Величков с право се счита за най-видната личност, която Пазарджик дава на България през онази епоха. По думите на народния поет Иван Вазов „животът на Величков е подвиг, посветен на отечеството, всецяло отдаден на служение нему, на неговото възраждане и освобождение, на неговия умствен и духовен напредък“[11].

---

1. **Шишков, Т.**, Сп. „Читалище“, II, 10, 15 февр. 1872, с. 469-470; 2. Пак там; 3. **Кантарев, К.**, Известия на държавните архиви, кн. 42, С., 1981, с. 133; 4. „Източно време“, I, 42, 30 ноември 1874, с. 4; 5. **Юруков, Д.**, Константин Величков, С., 1921, с. 7; 6. **Величков, К.**, Повести, разкази, спомени, т. I, 1911, с. 270; 7. **Юруков, Д.**, цит. съч.; 8. **Величков, К.**, Първата ми среща с Бенковски, С., 1986, с. 125; 9. **Величков, К.**, В тъмница, С., 1977, с. 97; 10. „Стара планина“, 10, 15 септ. 1876, с. 3; 11. **Вазов, Ив.**, Възпоменателни бележки за К. Величков - предговор към К. Величков в „Повести, разкази, спомени“, С., 1911, с. 5.

# ЗА СЪЗДАВАНЕТО НА КАРЛОВСКИЯ РЕВОЛЮЦИОНЕН КОМИТЕТ И НЕГОВИТЕ ЧЛЕНОВЕ

**Дора Чаушева**

Учредяването, дейността, ролята и участниците в Карловския революционен комитет продължават да бъдат въпроси недостатъчно осветлени от историческата наука. Все още липсва цялостно историческо проучване на въпросите, свързани с революционния комитет в Карлово. Меродавно се считаше изложеното от проф. Иван Унджиев в биографичния му труд за Васил Левски[1] и в книгата му за Карлово[2]. Отделни аспекти на въпроса за Карловския комитет засягат Цветана Павловска, Огняна Маждракова-Чавдарова, Стефан Стефанов, Стоян Кичев и др. автори, които дават ново тълкуване на някои проблеми. И в досегашните, а вероятно и в по-нататъшните дирения, големият проблем е изключително оскъдната изворова база, която има преди всичко мемоарен характер[3].

В настоящото съобщение ще се опитаме да изясним въпроса за създаването на Карловския революционен комитет, една нова организация, възникнала в резултат на сложен и многостранен предхождащ го процес, обхващащ 60-те и началото на 70-те години на миналия век, създал необходимите предпоставки за това.

Първостепенно значение в общия възрожденски процес в Карлово по това време има икономически възход на града. Той се превръща по думите на Иван Богоров в „един от най-ръкоделните градове в Турско“[4]. На преден план излиза гайтанджийството - 2000 чарка, розопроизводството, свързано с добива на розово масло, благодарение на което в Карлово се оформя цяла група търговци, износители на масло, които натрупват значителни капитали (Хаджидимитрови, Хадживълкови и др.). Земеделието вече не е основен поминък. Много добре развити в Карлово са кожухарството, медникарството, производство на шаяк и аби, платнарство и пр., за което говорят и самите фамилии - Бакърджиеви, Басмаджиеви, Гайтанджиеви, Платнарови, Астарджиеви, Папукчиеви, Куюмджиеви, Фурнаджиеви и т.н.[5]

На основата на тези занаяти и търговията в Карлово по това време функционират около 400 занаятчийски и търговски дюкяна, няколко маази, ханове, които превръщат селището в икономически център на района.

През 50-те - 70-те години се издигат и едри търговци, чийто периметър на търговски връзки се разширява. Пулиеви, Георгиеви, Гешови, Хаджидимитрови - имена на търговски фамилии и фирми, които търгуват вече наред с Влашко и Молдова, и с Австро-Унгария, Германия, Франция, Англия и т.н.

Икономическият растеж води до издигане имотното състояние на част от градското население, промени в начина му на живот и повишаване на неговото самочувствие. Възходящото икономическо развитие на Карлово привлича тук и много българи от околните села, които увеличават българския народностен елемент в града.

Социално-икономическите и демографски промени създават условия за всестранно организиране на българското градско население в общност с единно национално съзнание. То се осъществява чрез занаятчийските еснафи, които се превръщат в авторитетни организации, излезли от цеховата си затвореност и играещи все повече роля в просветния и културен живот. Още чрез българската община, която обединява стремежите и усилията на българското население за стопанска и църковно-културна автономия. Прояви на национално и политико-културно обособяване са и трите обществени организации, възникнали през периода 1860-1870 г. - Карловското читалище, Женското дружество „Възпитание" и Ученолюбивата дружина.

Така промените от социално-икономически, демографски, културно-просветен характер[6], взаимно проникващи се, създават условията за възникване на различни организационни форми, чрез които се обединяват и насочват усилията на българското население в Карлово за национална самостойност.

При тези условия, в такава обстановка и атмосфера живее и се формира и бъдещият Апостол. От една страна като личност, върху която влияят всички тези възрожденски процеси, и от друга - сам участник (активна страна) в различните прояви на обществения живот в града и в района - първо младият дякон Игнатий, след това войняговският учител и накрая създателя на Вътрешната революционна организация (ВРО).

Този бегъл преглед на активирането на възрожденските прояви сред българите в Карлово по това време показва, че създаването на революционния комитет от Васил Левски не е случаен факт, не става върху бяло поле, а за неговото реализиране са налице необходими условия, предпоставки. И ако гореспоменатите процеси, прояви, организации са едно явно (легално) проявление на активизирането на българския народностен елемент в града и района, то съществуват, макар и твърде оскъдни, данни и за тайни организации, предшестващи комитета в Карлово, и поставящи си за цел националното освобождение. Макар и да се съдържат само в мемоарни източници, те дават основание за наличието на организационни структури преди комитета от 1869 г., наричани различно - „комитет", „братство", но повечето без да сочат точна година.

Сведение за такъв комитет, наречен „Подбалкански", се съдържа в автобиографични бележки на йеромонах Генадий (по-късно игумен на Драгалевския манастир), съпътстващи негова Молба до Народното събрание от 30.X.1893 г. за пенсия[7]. Без да е хронологически определено, йеромонах Генадий пише: „С него наедно и с някои младежи устроихме така наречения Подбалкански комитет и прекарвахме в постоянни агитации, до когато Раковски повика дякона у Букурещ"[8].

Васил Генчев Караиванов (първи братовчед на Левски и деец на Карловския революционен комитет) в своите спомени[9] говори за „Карловски младежки революционен кръжец" от десет души, които дава поименно, основан през лятото на 1865 г., просъществувал до създаването на революционния комитет от Васил Левски, когато всички негови членове стават членове на новия комитет. Според Васил Караиванов този кръжец няма активна бунтовна дейност, а се насочва към просветно-политическа подготовка на младежите от Карлово за предстоящата борба.

За срещи, сбирки, разговори на Васил Левски с други карловски младежи - съмишленици - през времето, когато пребивава в Карлово (след завръщането от Стара Загора до Легията; след Легията, когато е учител във Войнягово) става дума и в по-късни спомени, събирани от Г. Гинин, Ст. Каракостов, Н. Славчев, Г. Станев, Хр. Фъргов. В повечето от тях се споменава за двамата верни другари на Левски Иван Тюремето и Христо Пулев, които са хвърлени в затвора във Видин още през 1867 г., които той търси при преминаването си с четата на Панайот Хитов.

За тайна организация или т.нар. „тайно братство" съществуват данни и за с. Войнягово по време на учителстването, а Цветана Павловска счита, че „Такива тайни братства имало в повечето български селища в Стремската долина"[10].

Макар и твърде абстрактни, неопределени във времето, в някои случаи черпени от доста късни спомени, тези данни са необходими, тъй като без тях възникването на комитет в Карлово през 1869 г. като звено на ВРО остава в голяма степен необяснено. Това са именно неговите предходници - кръг от приятели, съмишленици, организирани групи под различни имена - „комитет", „кръжец" или „братство", главно за просветна, агитационна, подготвителна работа - ранни организационни форми, възникнали при сходни, но все още неназрели условия за една масова въоръжена акция. И колкото да не е изяснена тяхната история, хронология, те потвърждават процеса на развитие, на движение към нови, отговарящи на възможностите и условията организационни структури.

Този принцип на развитие трябва да прилагаме и при разглеждане на по-следващите структури - комитетите на ВРО.

За създаването на Карловския революционен комитет изворите, с които в момента разполагаме, са само спомени. Спомени от живи съвременници на събитието събира и публикува през 1926 г. Георги Станев[11]. За събитието разказва и Васил Караиванов[12].

И в двата случая е описано станалото събрание в местността „Млати шумка“ край Карлово. Описва се живописната природа, събирането на младежите, пламенните думи на Апостола. Но спомените, публикувани от Г. Станев, и тези на В. Караиванов, съдържат противоречия относно времето на събитието.

У Г. Станев има колебания за годината според спомените на карловци - 1868 или 1869 г. Като свързва спомените и с произшествието в Сопот с палтото на Иван Фетваджиев, Иван Унджиев отнася това събитие към края на юни 1869 г.[13] Цветана Павловска, позовавайки се на същите извори, сочи 11-15 май 1869 г.[14]

В спомените си В. Караиванов говори за създаване на Карловския комитет през май 1869 г. В свидетелство, дадено на Караиванов от местни карловски дейци и един член на Троянския революционен комитет с дата 20 април 1894 г.[15], се потвърждава м. май 1869 г. Свидетелството е подписано от двама души учредители на комитета - Васил Платнаров и Петър Попов, от Иван Каратопраклиев, станал свидетел на събитието, после привлечен в комитета.

Освен на базата на спомените, авторите се опитват да определят времето на създаването на комитета и вземайки предвид други документи, които се отнасят до това време - втората обиколка. Но при цялата налична изворова база в момента считаме, че е рисковано да се приеме безусловно точно време на основаването на Карловския комитет. Още повече, че в споровете, които засягат и маршрута на втората обиколка - от Никопол през Северна България към Южна (повечето изследователи) или от Никопол по вода до Цариград и оттам през Южна България към Северна (което твърдение също има свои застъпници и основания) - диапазонът от време, в който става учредяването на комитета, е твърде голям - откъм средата на май до края на юни 1869 г.

Писмото на Найден Геров до Христо Георгиев от 30.V.1869 г.[16], което сочи посещението на Левски в Пловдив към 23-24 май, прокламациите, които показва там и където е минал преди това, основанията, че той има доста съмишленици в района - дори горе споменахме и за вероятни организационни структури, сведенията, които дава В. Караиванов за още две събрания на комитета през 1869 г. с участието на Апостола насочват повече учредяването да е станало към средата на м. май, а не чак в края на юни 1869 г.

Учредители на комитета според горепосочените спомени са: Стефан Странски, Георги Савов (Милката), Илия Миланов, Васил Караиванов, Никола Гичев, Петър Попов, Васил Платнаров, Ганьо Маджареца. Според В. Караиванов неволно стават очевидци на събранието и Иван Каратопраклиев и Васил. Хр. Пулев, които обаче В. Платнаров след това привлича за членове на комитета.

На първото учредително събрание на „Млати шумка“ е избрано ръководство: за касиер е определен В. Караиванов, за писар-секретар - Илия Миланов, за приемане и изпращане на кореспонденцията - Васил Платнаров.

От спомените на В. Караиванов не става ясно дали на първото събрание е положена клетва. Изрично се споменава за двамата членове, подведени по-късно под клетва от Платнаров, което свидетелства и за функциите на Платнаров да заклева новите членове (още една податка в полза на становището, че Платнаров се явява председател на Карловския революционен комитет). По-нататък от спомените се разбира, че клетва през 1869 г. не е положена. Караиванов пише: „До тука събранията ни бяха интимни. Клетва не бяхме положили. През 1870 г. Левски дойде в Карлово... Левски се яви при нас и за място, където ще стане събранието се избра къщата на В. Платнаров... Всички станахме на крака и започнахме да се кълнем... След това един след други целунахме револвера и камата..."

До тук изложеното показва, че организационната консолидация на комитета в Карлово не става на едно заседание - процесът продължава от първото събрание и през 1870 г. Чрез известна приемственост от предходни организационни структури и в продължение на няколко заседания се стига до конституиране на комитет със своя членска маса, подведена под клетва и със свое ръководство.

Поставя се вече и въпросът за организирането на повече членове в комитета, за събиране на парични средства. Вероятно през 1870 г. в комитета влизат д-р Киро Попов, Константин Попов, Васил Патев, Илия Рачев. Левски изключително много разчита на младия Иван Грозев. Всички те са будни, влиятелни и решителни млади хора, произхождащи главно от търговско-еснафското съсловие на града и интелигенцията, някои дори от богати фамилии.

Това са първите стъпки на Карловския революционен комитет, основан от Васил Левски. Започвайки своята предистория от приятелски кръг съмишленици, той се превръща в същинска революционна организация, а през 1871-1872 г. и в средищен център на своя район.

Карлово като родно място на Апостола с многобройните контакти и приятелски връзки, големия потенциал от млади патриотично настроени карловци, представляващи проспериращото търговско-занаятчийско съсловие, кръстопътното положение на града и това, че той се развива като център на един район с преди всичко българско население са все обективни предпоставки за едно по-особено място на този комитет в структурата и историята на ВРО.

Дори да не се приема становището, че Карловският революционен комитет е първият, ролята му в този начален етап на изграждане на ВРО смятаме, че е безспорна. Карлово става сигурна база за Васил Левски през тази втора негова обиколка, при посещенията му в близки и по-далечни селища, тук той се укрива и се завръща след мисията си в другите селища. Твърде вероятно е и напълно логично този комитет да изпълнява и известни координиращи функции, тук Апостолът получава и кореспонденция, утвърждава се каналът Карлово-Троян. От Карлово получават в Ловеч и първия „закон и правилник", писан от Ив. Грозев и предаден в Ловеч от В. Платнаров[17].

Трудно е да се изясни чрез наличната изворова база центъра на ръководство на ВРО преди изграждането на Ловешкия комитет. Цв. Павловска допуска, че Карловският комитет играе ръководна роля в началото, по-точно когато Левски е тук[18]. Но смятаме, че документално е трудно да се докаже това - ръководството на комитета, неговите членове, както посочихме активно участват в организационната, куриерска дейност и пр., но дали тѐ са разполагали с правомощия на ръководство, това не знаем.

По-скоро за ръководна роля в някаква степен бихме приели по-късно време - началото, пролетта на 1872 г., преди събранието в Букурещ. За това свидетелства самият протокол от 29 април 1872 г.[19] „6-й Представител В. Л-кий 3 гласа от ЧБР ком. в Карлово Захра Сливен заедно с околните им частни комитети". Тук важна за нас е добавката: „... заедно с околните им частни комитети". Те или играят роля на постоянни средищни комитети, или най-малкото временно са делигирани като представители на общото събрание и трите представлявани пък от Левски. Дори и второто смятаме, че е достатъчно, за да се признае едно по-особена, ако не ръководна роля на Карловския комитет като средищен център на комитетите от района - има данни за доста комитети в чисто български селища в близост до Карлово като Сопот, Калофер, Дъбене, Войнягово, Песнопой, Бегунци и др.[20]

За съжаление какво става с Карловския комитет по-нататък не знаем. По-късно, през същата 1872 г. Сливенския и Старозагорския комитети Васил Левски преобразува в окръжни центрове. За Карлово не става дума никъде в известните досега документални източници. Интересно е, че Карлово и прилежащите му частни революционни комитети от района не влизат в периметъра на съседните окръжни революционни центрове. Но трябва да се има предвид, че тогава Левски тепърва поставя началото на окръжните революционни комитети. И ако липсват документи за това Карловският комитет да е преобразуван в окръжен, то смятаме, че няма да е пресилено, ако допуснем едно намерение на Левски - неосъществено - за превръщането на Карлово в такова средище. Макар че някои историци не приемат като подкрепление на това предположение, ние смятаме, че има основание да се вземе предвид и въпроса със знамето ушито по поръка на Васил Левски, върху което ясно личи надпис „Карловски окръгъ“. Трудно е да се прави категоричен извод, особено при липсата на други данни за подобни знамена на потвърдени документално революционни окръзи от 1872 г. Но все пак логично е да се направи връзка между по-горе изложените факти за ролята на Карловския комитет в началния период на изграждане на ВРО и по-нататък, изключително важния протокол от Общото събрание, териториалния обхват на съседните окръжни центрове, наличието на Карловското знаме със съответните надписи, което говори поне за ролята на Карловския комитет като средищен за останалите местни и частни революционни комитети в неговия район, след като той не е включен в някои от създадените окръжни комитети документално установени.

Дано имаме щастието в бъдеще да се открият нови документи, които да хвърлят светлина върху тези дискусионни сега въпроси.

---

1. **Унджиев, Ив.**, Васил Левски, С., 1947; 2. **Унджиев, Ив.,** Карлово. История на града до Освобождението, С., 1962; 3. **Караиванов, П.**, Васил Левски в спомените на Васил Караиванов, С., 1987; **Станев, Г.**, Спомени за Левски, в. „Мир“, бр. 7695, 19.II.1926; 4. **Богоров, Ив.**, Няколко дена разходка по българските места, Букурещ, 1968, с. 21; 5. ГИМ-Карлово, инв. № 1507; 6. **Тодоров, Н.**, Балканският град XV-XIX в., С., 1972; **Косев, К.**, За капиталистическото развитие на българските земи през 60-те и 70-те години на XIX в., С., 1968; **Христов, Хр.,** Българските общини през Възраждането, С., 1973; **Унджиев, Ив.**, Карлово, С., 1962; 7. ЦДИА, ф. 173, о. 1, а.е. 528, л. 55-57; 8. **Маждракова-Чавдарова, О.**, Васил Левски, Георги Раковски и българската емиграция през 1866 г., Сб. Васил Левски 1837-1987. Изследвания, С., 1987, с. 103-104. В контекста на целите бележки считаме, че става дума за комитет, основан от Генадий и Левски и го отнасяме във времето на учителстването му във Войнягово 1864-1866 г. преди да напусне внезапно селото; 9. **Караиванов, П.**, цит. съч, с. 122; 10. **Павловска, Цв.**, За началото на ВРО, Военноисторически сборник, кн. 6, 1986, с. 37-38; 11. **Станев, Г.**, Цит. съч.; 12. **Караиванов, П.**, Цит. съч, с. 235; 13. **Унджиев, Ив.**, Васил Левски, С., 1993, с. 174; 14. **Павловска, Цв.**, Васил Левски и Вътрешната революционна организация, С., 1983, с. 108; 15. **Караиванов, П.**, Цит. съч. с. 127-129; 16. Архив на Найден Геров, кн. 1, С., 1911, № 472, с. 296; 17. Опит за реконструкция на съдържанието прави **Павловска, Цв.**, Васил Левски и Вътрешната..., с. 119; 18. Пак там, с. 139-140; 19. **Страшимиров, Д. Т.**, Васил Левски. Живот, дела, извори, С., 1929, с. 544-545; 20. Пак там, с. 306-307.

# ОБЛЕКЛОТО НА УЧАСТНИЦИТЕ ОТ ОДРИНСКА ТРАКИЯ В ИЛИНДЕНСКО-ПРЕОБРАЖЕНСКОТО ВЪСТАНИЕ

**Румяна Урумова**

Илинденско-Преображенското въстание заема изключително място в българската национална история като продължение на националната революция в онези български земи, останали под османо-турски гнет по силата на злокобния Берлински договор от 1878 г. Революционното националноосвободително движение на българското население в Македония и Одринска Тракия, ръководено от Вътрешната македоно-одринска революционна организация носи в себе си традицията и идеологията на националноосвободителната борба, водена от личности като Раковски, Левски, Ботев.

Илинденско-Преображенското въстание от 1903 г. представлява масово революционно надигане на българите от Македония и Одринска Тракия. То е едно героично въстание, предизвикало интереса и вниманието на будната европейска и световна политическа съвест. Въстанието има своите герои и мъченици, славни подвизи и велики дела. В своя краен исторически смисъл то потвърждава българския национален характер на движението, българския национален облик на населението в Македония и Одринско[1].

За Илинденско-Преображенското въстание са събрани много спомени от участници във въстанието. Написани са множество студии и научни изследвания, които отразяват социално-икономическите предпоставки на въстанието, неговата подготовка, обявяването и хода му. Материали за него се съдържат в редица сборници и други публикации[2].

Препрочитайки „Приноси към историята на въстаническото движение в Одринско" на Ив. Орманджиев[3], образите и прочувствените спомени на живите участници във въстанието, отразяващи героизма на известни и по-малко известни българи от тоя край, се зароди идеята, на базата на тези спомени да се направи опит за описание на облеклото на въстаниците.

Това облекло беше възпроизведено през 1983 г., във връзка с 80-годишнината от въстанието, под ръководството на Вида Буковинова - историк, краевед. Възпроизведеното облекло беше експонирано в експозицията в м. „Петрова нива".

Още със създаването на ВМОРО, се образува система от нормативни актове, които уреждат изграждането на чети и селски чети, наречени „смъртни дружини", четите се ръководят от войводи. От системата на организация и на участниците във въстанието могат да се оформят следните групи облекло: на селяни, на смъртници (участници в смъртните дружини), на четници и на войводи.

Всички трудности при организиране на околиите, превеждането на четите от едно място на друго, доставка и укриване на хора, храна, облекло, оръжие и прочие, се поема и върши от селяните. На облеклото, което те носят, няма да се спираме в подробности. Само ще кажем, че то е характерното за този район мъжко чернодрешно облекло, състоящо се от черни или бозави потури, ушити от вълнен домашно тъкан плат - наречен димии, бяла риза от конопено или ленено платно. Горните връхни мъжки дрехи - веленче и салтамарка също са ушити от черни или бозави димии. На главата селяните носят калпак, а на краката завиват бели навуща, превързани с черни върви и обуват кожени цървули.

Първите смъртни дружини в Одринско се появяват от есента на 1902 г.[4] Смъртниците са млади селски мъже, подбрани измежду членовете на революционната организация, неин боен резерв. Те се обучават нощно време, в църквите или на потайни непроходими места, извън селото. На местата за обучение всеки се старае да се яви със специално ушито за целта облекло[5]. Всеки с радост бърза да си направи бял калпак, на който е пришит червен ширит във вид на кръст пред челото. А от белите поли на женските ризи са направени патрондашите им.

За деня на конгреса в м. „Петрова нива" и за деня на въстанието, смъртниците и четниците са облечени в облекло от черен или бозав вълнен шаяк, известен сред местното население като димии. То се състои от тесен панталон и куртка, тип войнишка с големи метални копчета и затворена догоре. Под нея, на врата се вижда яката на бялата конопена риза. Върху тесните крачоли на панталона са завити до колената бели вълнени навуща, завързани с красиво навити черни или бозави козиняви връвки. Краката са обути с кожени цървули. На главата носят бял калпак със зелено дъно и с червен или жълт ширит, пришит във вид на кръст отгоре. Отпред на калпака, над челото вместо герб е поставена емблемата на смъртта - череп с кости и отгоре надпис: „Смърт или човешки правдини"[6]. Някои четници са с платняни каскети, препасани са с патрондаши. На кръста повечето от тях имат кама. Въоръжени са още с пушки - манлихери, бердани, мартини и най-вече кримки, револвери и саби. На гърба си носят раници.

Такова е облеклото в неговия най-пълен вид. Но то, както и оръжието е крайно недостатъчно и не достига за всички четници. Затова и облеклото на четниците е различно. Това доста красноречиво е изразено в спомените на Страти Димитров, записани от Орманджиев[7]. Той казва: „Облеклото на четата бе различно, аз (т.е. Ст. Д.), брат ми Петър, Апостол Льондийов и Ат. Иванов бяхме в турски селски дрехи, Иван Искюплията, Найден шопът, Панайот и Марко... бяха в българско войнишко облекло, а останалите в цивилни дрехи, като Ст. Петров носеше дори и вратовръзката си. На главите си едните носеха фесове, а другите калпаци. Имахме и черни кърпи за маскиране". Такова е облеклото в първите две чети на Кондолов.

Наред с бойната подготовка върви и подготовката на основното четническо облекло и на другите видове облекла, необходими за преобличане и заблуда на врага. Сам Георги Кондолов дълго време се готви за трудната задача. Ходи през трудни терени, обут с цървули и тежка раница на гърба. Освен обикновените четнически дрехи, той приготвя и два евзонски костюма (един подофицерски за него и един реднишки за четник със среден ръст). С тях той прикрива произхода си пред гърците в критични дни[8]. Четниците все със същата цел имат в раниците си по една брада и свирка, за да свирят в гората в случай на опасност като славей-песнопоец.

М. Герджиков също поръчва да бъдат приготвени 5 чифта турски войнишки дрехи, 5 феса, необходими за четниците, които ще извършват определени задачи, с цел да не бъдат разпознати по облеклата.

Облеклото на войводите не е по-различно от четническото. Основните му съставни части са същите. Но за да е по-вярна картината, ще приведем спомените за облеклото на някои от тях. В ранната пролет на 1900 г. в М. Търново пристигат Гоце Делчев и Лазар Маджаров. При пристигането си Маджаров е „облечен в скъсани бозави дрехи на лозенградски бааджия (лозекопач) и със скъсан офехтял фес. А Делчев и Лазов - с нови гайтанени черни потури, салтамарка и пояс"[9].

М. Герджиков обикаля селищата в Странджа и Одринско, облечен с черна мешинена куртка, подплатена с червен хастар, с червена дебела връзка с лек плътнян каскет, с наметната къса манлихерова пушка и хубава презраменна овчарска чанта от сърнешка кожа с пискюли, с която е заменил раницата си. А на конгреса в м. „Петрова нива", той излъчва голямо обаяние, облечен с червена рубашка и препасан револвер[10]. В студените дни ходи облечен отгоре с пелерина, която веднъж, при обиколка, дава на един четник, като го вижда, че мръзне[11].

В спомените на няколко участници в Илинденско-Преображенското въстание като най-отличителна дреха от облеклото на Кондолов, се сочи неговата куртка. Явно тя е много добре изработена и с нея той става още по-внушителен. На комитетска сметка Чепов поръчва тази куртка за Кондолов. Той е облечен с нея и в деня на раняването му[12]. По време на революционната акция при Паспалово, при която е тежко ранен в корема, освен с въпросната куртка, той е наметнат с пелерина, с манлихерова карабина на ръка, с препасан револвер и кавалерийска сабя[13]. Наметнат с пелерина и черна шапка с широка периферия на главата, той се явява и на срещата със съмишленици през месец октомври в м. „Устрака“[14]. За тази куртка се говори и в следсмъртното писмо, написано от Паскал Иванов до съпругата на Кондолов: „По негово желание (на Кондолов) Ви изпращам - пише Иванов - куртката му с всичко каквото имаше в нея...“[15]. Госпожа Кондолова за БОГ ДА ПРОСТИ, праща по куриера 14 чифта капаклии цървули за четата на съпруга си. Цървулите са най-често получаваната част от облеклото, която селяните приготвят и изпращат на четниците.

В своите спомени за конгреса на „Петрова нива“ и въоръжението на въстаниците, А. Сп. Разбойников дава обобщена картина и за облеклото[16]. „Войводите и четниците, пише той, бяха с обикновена войнишка форма, винаги обути с цървули, на главата с бял или черен калпак или с каскет, рядко с войнишка шапка. Смъртните дружини и въоръжените селяни бяха облечени в селски дрехи“.

Споменахме вече, че войводите и четниците имат подготвени и други видове облекла, които използват, когато е необходимо да се прикрият. Това намира отражение и във фолклора, в песните за Преображенското въстание.

В песента „Поп Слав предава четата на Г. Кондолов“[17], самият Кондолов се преоблича като селски учител и отива при попа да отмъсти за загиналите си другари:

..................

"- *Попе ле, папа̀ Славел ле,*  
*право̀ ме в о̀ чи по̀ гледни,*  
*му̀сам ли, попе, учител,*  
*ли му̀сам, попе, войвода,*  
*войвода Георги Кондолов?“*

В друга песен[18], в която се говори, че поради предателство, четата на Пеню Шиваров е обградена от турски аскер, комитите, за да излязат от обкръжението, се преобличат като жени и се измъкват:

..................

*„Доде кафето да пият, (турците)*  
*четата се преоблякла,*  
*със женска руба мързювска,*  
*че си от къщи изляли -*  
*кой със стомна, кой с ха̀ркома,*  
*да ги аскерят не познай.“*[19]

Масовото записване за комити и тяхното въоръжаване, също е възпято в едно от песните за въстанието, в песента „Тръгнали млади комити“[20]:

..................

*„... От сички села писаха*

..................

*сякому пушка дадоха*  
*и мойто любе писаха*  
*и нему пушка дадоха*  
*и го байрактар сториха*  
*алена байрак да носи.“*

В заключение може да се каже, че облеклото на участниците от Одринска Тракия в Илинденско-Преображенското въстание еднакво по материал и основни костюмни части с традиционното облекло на населението в този район. То е повлияно от войнишкото облекло, но има и своите отличителни белези, изразени най-добре в калпаците - в техния цвят, отличителни знаци и емблеми, в промяната на кройката на някои костюмни части и не на последно място в различните видове оръжия, които са неразделна част от облеклото на въстаниците.

---

1. Сб. 80 години Илинденско-Преображенско въстание в VII Одрински революционен окръг. Бургас, 1983, с. 3-4; 2. **Орманджиев, Ив.**, Приноси към историята на въстаническото движение в Одринско (1896-1903 г.), кн. I, Бургас, 1927; кн. II, С., 1929; кн. III, С., 1933; Сб. Преображенското въстание, С., 1955, Сб. 80 години Илинденско-Преображенско въстание, БАН, С., 1988; **Буковина, В.**, Към подготовката на въоръжената борба в Одринско, Военно-исторически сборник, кн. 6, 1984 г. и др.; 3. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. I, II, III; 4. **Буковина, В.**, цит. съч., с. 124-134; 5. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. III, с. 97; 6. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. II, с. 21; 7. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. III, с. 8; 8. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. I, с. 27; 9. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. III, с. 25; 10. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. II, с. 25, 76 и кн. III, с. 258; 11. Сб. Преображенско въстание, С., 1955, с. 89; 12. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. I, с. 82; 13. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. I, с. 12 и 84; 14. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. III, с. 95; 15. **Орманджиев, Ив.**, цит. съч., кн. I, с. 117; 16. Сб. Преображенско въстание, С., 1955, с. 74; 17. **Горов, Г.**, Странджански фолклор, СбНУ, кн. LVII, С., 1983, с. 284; 18. **Горов, Г.**, цит. съч, с. 285; 19. **Горов, Г.**, цит. съч., с. 282; 20. **Горов, Г.**, цит. съч.

# II. ЦЪРКВА И ЦЪРКОВНИ БОРБИ

## ЦЪРКОВНАТА БОРБА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО И МЯСТОТО Й В УСИЛИЯТА НА БЪЛГАРИТЕ ЗА ИЗВОЮВАНЕ НА СВОБОДАТА

### Веселин Трайков

Въпросът за църковната борба по време на Възраждането привлича отдавна вниманието на изследователите. Тази борба се води десетки години и целта ѝ е да бъде премахната властта на Цариградската патриаршия. По характера си тя представлява част от всестранните усилия на народа да отхвърли чуждото господство. Същевременно тази борба има и дълбоко значение за избистряне на българското национално съзнание.

Дълго време в българската историография, особено от последните десетилетия, цареше убеждението, че църковната борба представлява по-ниска форма на народните усилия - на първо място далеч напред се слагаше революционната борба. Това хвърляше известна сянка върху усилията, които стотици и хиляди даровити синове на българския народ са полагали за отхвърляне на фанариотското иго. А то бе пагубно за българите - и в икономическо отношение, и - което в исторически аспект е било по-тежко - в национален аспект. Поставянето на Цариградската патриаршия в услуга на мегали идея - гръцката национална идея - доведе до погърчването на немалко българи, особено в някои по-южни краища. Затова църковната борба значеше и национална борба, която слагаше преграда пред елинизаторските попълзновения на гърцизма. Погълнати от усилията да проучат по-пълно революционните прояви, изследователите изоставяха тази особеност на църковната борба. А тя не е второстепенна.

Построена на верска основа, Османската империя довела до унищожението на българската православна църква още след завладяването на България. Цариградската патриаршия скоро разпространила властта си над голямата част от българските земи. Очертала се като верен помощник на турската феодална власт, тя успяла да наложи през XVIII в. и закриването на Охридската архиепископия, чието паство като българско продължавало народностните традиции. По този начин цялото българско население изпаднало под духовната власт на Патриаршията[1].

Това обстоятелство имало голямо значение при условията на теократичната Османска империя, тъй като по този начин фанариотите ставали ръководители на цели сфери от живота на българите - верско-църковни, културно-просветни, семейно-брачни и свързаните с тях имуществени отношения. Чрез църквата се осъществявало известно самоуправление на поробените християни. Най-пагубният резултат за българите обаче представлявало разпространението на гръцкото влияние и при използуването на гръцкия език - постепенно растящо отродяване, погърчване, което вземало все по-широки размери. Подкрепяните от Патриаршията гръцки училища се превръщали във фактор за проникване на гръцкото влияние, първоначално сред по-имотните, а постепенно и сред по-широки кръгове. Започнало опасното гърчеене, против което издигнал глас още Паисий Хилендарски. Този процес протичал същевременно и със създаването на натегнати отношения, проявяващи се нерядко в открита неприязън[2]. Лошите отношения се засилвали и от все по-засилващото се хищническо отношение на гръцките духовници и желанието им да събират все по-големи доходи от поробеното население. „Владиците ежегодно обхождат всички села от своите епархии, като по време на тези обиколки те буквално грабят всичко, което им попадне“ - отбелязва в свой доклад от 1839 г. английският солунски консул Блънт[3].

Към икономическото изсмукване силите на българския народ начиная от втората четвърт на XIX в. се добавил нов елемент, който оказал огромно влияние върху борбата за църковна независимост. След създаването на новата гръцка държава бе изработена гръцката национална програма, получила популярното име „мегали идея“ - всички източно-православни в границите на Османската империя са елини, т.е. гърци[4]. Към процесите, протичали преди това по естествен път, се прибавил растящият натиск на фанариотското гръцко духовенство, целящо погърчване на българското население. Натискът скоро довел до растящ отпор, който сложил началото на открит и траен конфликт, поставил основата на българското църковно-национално движение като съставка от цялостната борба на българския народ за отхвърляне на чуждото иго. Това явление било свързано с икономическото замогване на по-широки слоеве от българското общество - търговци, еснафи, които започнали да се борят за ръководство на общинското самоуправление. За тази борба благоприятно влияние оказали и международните събития, свързани и с издаването на Гюлханския хатишериф (1839 г.), който прокламирал равенство между мюсюлмани и християни и свобода на култовете. Борбата на българите добила по този начин и известна законова основа.

Започват първите по-масови движения срещу фанариотското духовенство. През 20-те години на XIX в. те се проявили в сблъсъка между първенците и владиката във Враца. След ожесточена борба врачани успели да се наложат и изгонят врачанският фанариотски епископ Методий. Борбата за избирането на български духовен ръководител продължила години наред[5].

Скоро подобна борба избухнала и в Скопие. Недоволни от гръцкия владика Ананий, скопяни успели да го отстранят от епархията. Борбата продължила и по други краища на българските земи - в края на 20-те и началото на 30-те години пламнала Самоковската епархия, през 1836 г. представители на Старозагорската, Казанлъшката и Новозагорската каза изискали от Иларион Критски да им ръкоположи за епископ българина Онуфрий Попович Хилендарски. Най-бурно било сблъскването в Търновска епархия, която по онова време обхващала по-голямата част от Северна България и на юг от Стара планина - Стара Загора и Казанлък. Борбата била против Панарет Търновски, но той бил сменен пак от фанариот - вместо исканият от българите Неофит Бозвели, там бил назначен Неофит Византиос. Чрез Неофит Бозвели[6] борбата проникнала и в Цариград - най-активната по онова време българска колония.

В Цариград постепенно се създава български деен център, в който се очертават такива личности като братя Тъпчилещови, Моравенов, Н. Вълкович и много други „любородни чорбаджии и търговци“, занаятчии и ученици. По това време покрай Неофит Бозвели израства и Иларион Макариополски[7], който се оказва един от най-талантливите ръководители на народната борба. Все по това време в Цариград е и Георги Стойков Раковски, който също се включва в усилията против Патриаршията.

До средата на XIX век българите не предявяват открито искания за самостоятелна българска църква. Техните цели били определени в едно специално програмно послание на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски, предадено на султана през 1844 г. с помощта на Чайка Чайковски[8]. Исканията се състоят в няколко точки: 1. Гръцките владици в България да бъдат заменени с българи; 2. Богослужението да се извършва на български език; 3. Владиците да получават точно определено възнаграждение; 4. Българският народ да има свои църковни представители в Цариград, за да представляват българските национални интереси пред Високата порта; 5. Българите да имат своя църква в имперската столица и да издават свой вестник[9]. Въпреки сравнителната скромност на тези искания, Патриаршията категорично ги отхвърлила и - нещо повече - започнала открито да преследва решаващи български дейци - Неофит Бозвели и Иларион Макариополски били изпратени на заточение в Света гора.

До Кримската война все още не се стигнало до ясно издигане на по-високата цел - да се търси разрешение не по пътя на определяне на български владици, а до пълно отделяне на българската църква от Патриаршията - за подобно искане още не били назрели условия[10].

Разгорялата се борба взела и скъпи жертви - изпратен в заточение, Неофит Бозвели починал на 4 юни 1848 г. Затвореният заедно с него Иларион Макариополски обаче успял да се отърве от заточението и през 1850 г. да се завърне в Цариград и да застане начело на борбата за църковна независимост. Осъществена била и първата по-крупна придобивка на църковното движение - българският храм с църковна община в Цариград. Създаден бил по този начин един национален център, на когото било съдено да играе извънредно важна роля в предстоящите събития.

Все повече се увеличавала и намесата на великите сили в българския църковен въпрос. Между тях се изостряла станалата вече традиционна конкуренция. Засилила се католическата пропаганда, зад която стоели Франция и Австрия, подпомогнати и от полската емиграция, както и протестантската - с главен поддръжник Англия. Русия от своят страна продължавала политиката си на подпомагане Цариградската патриаршия, в името на запазване на православното единство. За насоките на руската политика обаче все по-голямо влияние играела решителната борба на българското население. Под въздействието на църковно-националното движение Русия, без да изоставя подкрепата на „православното единство", започнала все по-активно да подготвя учители и духовници-българи, които след завръщането си, се включили в действията на своя народ. Царската дипломация постепенно стигнала до извода, че Цариградската патриаршия трябва да направи известни отстъпки на българите, като удовлетвори искането им за национално духовенство.

Прекратяването на военните действия след Кримската война и особено след подписването на Парижкия мирен договор и издадения Хатихумаюн засилили борбата на българите. Все по-широки кръгове от народа разбирали, че единственото искане, което трябвало да предявят към Високата порта, било признаването на отделна българска народност и отделна българска църковна организация. Започнала вече и подготовката за отхвърлянето властта на Патриаршията.

Годините след това бележат възходяща по сила и обхват дейност на Цариградската църковна община, обединила в редовете си едни от най-видните българи по онова време. В тяхна помощ издигнали глас и българи от емиграцията в Русия, все по-дейно се намесил и Георги Стойков Раковски, който от Нови Сад зовял българските патриоти на борба за ликвидиране властта на фанариотското духовенство. Все повече селища участвали в усилията за изгонване на гръцките владици. С особено ожесточение борбата се водела в Търново срещу Неофит и Хрисант в Пловдив. Патриаршията се съпротивлявала упорито. С насилие и интриги, както и с подкупи, давани на ръководни турски сановници, тя се стремяла да запази властта си.

Започнали сложни ходове, при които Високата порта също се стремяла да разпали до край раздора, да разединява в своя полза и да може да води политика в свой личен интерес. Нови насоки взела борбата в Кукуш, където отчаяните кукушани отхвърлили властта на фанариотите и сключили уния с католическата църква. Ожесточена и дълга била борбата и в Охрид, Прилеп, Велес, Скопие, които следвали примера на Търново и Пловдив. Създала се постепенно обстановка, която намерила своя връх по време на Великденската акция - на 3 април 1860 г. Иларион Макариополски при четене на молитвите в българската църква в Цариград, не споменал името на Патриарха, а само това на султана. Високата порта заела благосклонна позиция - тя виждала, че зад акта на българите не стои Русия и това било достатъчно. Все пак за турските управници било желателно, ако може повече българи да тръгнат към унията.

Засилването на католическата пропаганда представлявало нова опасност за българския народ, заплашен от още едно разделение на силите. Същевременно заплахата от приемане на унията също започнала да се използва като оръжие, главно при увещанията пред руската дипломация да спре постоянната подкрепа, която давала на Цариградската патриаршия. Руските консули Найден Геров, М. А. Хитрово, Н. Ф. Якубовски, М. И. Золотарев и особено назначеният през 1864 г. нов руски посланик при Високата порта граф. Н. П. Игнатиев[11] спомагали за еволюиране на руската политика.

Сред българите, особено тези в Цариград, се оформили две крила - на умерени, които се обявяват за преговори с Патриаршията, това били главно русофилски настроените, и непримиримите, които искали да се пристъпи към скъсване с Патриаршията и създаване на независима българска църква. Поставяните въпроси намерили широко място по страниците на българския периодичен печат. И докато Цариградският печат поддържал по-умерен тон, то печатът вън от границите на Османската империя държал остър език. Особено деен бил Г. С. Раковски, който във вестниците си, особено в „Дунавски лебед", съветвал ръководителите на борбата в Цариград да не унивят и да водят борбата с решимост, която непременно би им осигурила добър край. В съветите си Раковски се изявява като далновиден политик, който не отстъпва от революционните си възгледи дори и когато разглежда проблеми на религията. Той настоявал: „Ние трябва да сме отделени религиозно по нещо си от фанариоти и тогава они никаква власт не могат има веки над наше священство"[12].

Борбата из страната се засилвала все повече. Дават се нови свидни жертви. Достатъчно е да се споменат братята Димитър и Константин Миладинови, следвани от десетки други именити представители на българите. Те обаче не скланяли глава. Преценила, че рискува, ако продължи да пренебрегва искането за независима българска църква, най-сетне Високата порта издава на 24 февруари 1870 г. ферман за обявяване независимостта на Българската църква. Многогодишната борба на българския народ в областта на църковната независимост завършила с отхвърляне на фанариотското господство. В обхвата на Екзархията влезли значителна част от населените по онова време с българи области. Все пак много райони оставали вън от границите на Екзархията, главно в Македония и Тракия. В текста на фермана, чл. 10 обаче се предвиждало да се проведат допитвания, при които ако 2/3 от православните се обявят за Екзархията, то и те могат да се присъединят към Българската църква. На 16 февруари 1872 г. бил избран и първият български екзарх Антим I, започнало назначаването на митрополити и епископи по българските епархии. Като безсилна мярка Цариградската патриаршия обявила българската църква за схизматична, т.е. отстъпник от православната вяра. Българите обаче посрещнали спокойно този акт на фанариотите. Присъединението към Екзархията на останалите все още под властта на Патриаршията епархии вече било само въпрос на време.

Събитията от революционната 1876 г. временно сложили пречки по пътя към цялостното изграждане на Българската екзархия. Като отказвал да подпише угодни за Високата порта документи, българският Екзарх Антим I бил уволнен на 17 април 1877 г. и малко по-късно бил изпратен на заточение. На 14 април 1877 г. за нов екзарх бил избран Йосиф, по онова време ловешки владика. Така Българската екзархия, при неспиращи затруднения, се развива и до Руско-турската освободителна война от 1877-1878 г. Втората линия в борбата на българите за освобождение и независимост обаче отбелязала несъмнени успехи[13].

Преди всичко, при условията на теократичната Османска империя църковната институция разполагала с големи възможности да ръководи просветното движение. Българите започнали да отварят все повече и по-уредени училища, с дейната помощ на църковните общини. От училищата излизали все по-подготвени образовани българи, които подели нататък цялостната борба за освобождение. Те се вливали и в революционните движения, и в борбата за църковна независимост, и в усилията за издигане културното равнище на българския народ. Тези три съставки на народната борба вървят по време на Възраждането в единен поток. В зависимост от условията българите давали силите си или в една, или в друга посока. Това, което следва да се отбележи, да се подчертае в характера на Българското възраждане, е че дейците в една или друга област на усилията за освобождение непрекъснато сменят насоките в дейността си. В историята на революционното движение например блестят имената на десетки наши духовници като поп Грую, поп Харитон, като Апостола на българската свобода дякон Васил Левски, като Натанаил Охридски и т.н. Изтъкнати дейци на революционната борба отделяли най-големи грижи за църковната еманципация на българите от фанариотското гръцко духовенство. В зависимост от момента силите се прехвърлят ту в една, ту в друга насока. През 1841 г. Раковски и Иларион Макариополски разделят посоката на усилията си, без да ги делят на само „революционни" и само „църковни". Основоположникът на всенародното организирано национално революционно движение Георги Стойков Раковски положил огромни грижи за подтикване и развитие на църковната борба, особено през 1860-1861 г.[14] Духовници и просветители участват по-късно в революционните комитети, създавани с толкова пламък от Васил Левски.

Затова ние можем да говорим само относително за „борба за църковно освобождение" - тя представлява неделима част, само един поток от общобългарските усилия за постигането на свободата. Едното движение подпомага другото, а двете - третото и обратно. Това единство произтича от единния стремеж на българите да постигнат отхвърлянето на чуждото иго. При тогавашните условия това не можело да стане леко - силите на българския народ все още били неизмеримо по-малки от силите на вековната Османска империя. Насоката обаче е правилна, тя обединявала всички сили и възможности на българския народ и общо подпомагала големия процес на консолидиране на българската нация.

Победата на борбата за национално самоопределение в лицето на Българската екзархия спомогнала за подготвянето на българската нация за решителна борба за освобождение от османско иго. Затова всяко изучаване перипетиите в борбата за църковна независимост всъщност значи разкриване в по-голяма пълнота на всенародните усилия за отхвърляне на чуждото господство в изграждането на самостоятелна българска държава.

Разгоряла се през втората четвърт на XIX в., борбата за самостоятелна българска църква преминала през три етапа: от началото й до Кримската война, от 1856 до 1870 г. - до Фермана за създаване на Българската екзархия, и трети - от тогава до Освобождението[15]. През цялото това време борбата, оформила се като истинска школа за национално и обществено-политическо съзряване на българския народ, набирала сили и се превърнала в обществено-политическо движение за признаване на българите като самостоятелна нация сред православната общност на границите на Османската империя, една от съставките на българската национална революция. Може да се каже - тя представлявала „мирният етап" на тази революция, тъй като и по форми, и по методи представлявала легално движение, което се опирало на реформени актове на самото султанско правителство: Хатишерифа (1839) и Хатихумаюна (1856)[16].

В действията си българите - борци за църковна свобода, търсели съдействието на турските власти, затова немалко изследователи ги преценяват като туркофилски. Подобна преценка не е правилна, защото да се търси съюз с турците в борбата с Патриаршията още не значи, че се стои на туркофилски позиции и по отношение на политическото бъдеще на българския народ. Това е тактика, непротиворечаща на националните интереси. Още повече, че Патриаршията имала подкрепата на Русия, а западните страни се стремели да изкористят борбата, за да откъснат нашия народ от православието. Началото на тази линия поставил големият патриот, просвещенец и борец за национална еманципация Неофит Бозвели. От дейците на църковната борба само отделни хора се изявили като туркофили - основната маса от редовите членове вървяла в крак с историческата повеля на времето и с личната си съдба показали още по онова време единството на възрожденския националноосвободителен процес. Някои по-прозорливи турски държавници схващали, че борбата за църковна свобода е опасна и за политическото господство и затова се стремят да ѝ пречат.

Идеолозите на национално революционното ни движение разбирали, че съществува дълбока връзка между политическата и църковната борба, поради което отделяли голяма внимание на църковната борба. Както вече се каза, Раковски взима най-дейно участие в него. Национално-политическата същност на църковния въпрос бе оценена от Любен Каравелов. Показателен е например „Уставът", публикуван на 1 август 1870 г. с отбелязано местоиздаване Женева. След като се говори за българските искания, там четем: „Ние желаем за себе си свобода народна, свобода лична и свобода религиозна"[17]. Христо Ботев също говори за значението на борбата за църковна свобода. Той подчертава, че тази борба като движение на широките народни маси е оживила българското чувство и възродила българския народ.

Въпреки важността ѝ, все още църковната борба не е достатъчно проучена. Особено много се очаква да се разкрият проявите ѝ по места. Защото по време на тежкия сблъсък с фанариотското духовенство се осъществява спойката между селските и градски общини, връзката между града и селото става все по-крепка и всичко това спомага за националната консолидация.

Борбата за църковна независимост се оказва школа и за възпитаване на обществено-политическото чувство на възрожденския българин. Формира се българският обществен организъм. Българите се научават да контактуват помежду си и с представителите на турската власт. Ражда се и укрепва организмът на народното представителство при демократичен принцип на избиране. Българинът се учи да поема отговорности, да рискува личната си сигурност. Нерядко това „мирно" движение дава и големи кървави жертви, сблъсъци, арести и заточения.

По този начин борбата за църковно освобождение спомогнала за консолидирането на българската нация, за разширение на народната просвета и по-нататъшното разгъване на революционните действия. Тези нейни приноси още веднъж ни дават възможност да отбележим цялостната същност на народната борба за освобождение, в която усилията за извоюване на църковна независимост представляват един от съставните ѝ елементи, наред с просветните и революционни действия.

---

1. Виж **Иванов, Й.**, Гръцко-българските отношения преди църковната борба, С., 1911, с. 158-186; 2. **Гандев, Хр.**, Закономерности в отношенията между българския и гръцки народ през Възраждането. В: В чест на Д. Косев, С., 1974, с. 37-58; 3. Архив на Института за история при БАН, кол. IV, оп. 18, а.е. 151; 4. Виж **Данова, Н.**, Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX в., С., 1980, с. 336, виж и **Трайков, В.**, Идеологически течения и програми в националноосвободителните движения на

Балканите до 1878 г., С., 1978, с. 188-193; 5. Подробности виж в: История на град Враца. От древността до Освобождението, С., 1976, с. 211 и сл.; 6. Виж **Арнаудов, М.**, Неофит Бозвели, 1785-1848, С., 1930, с. 848 и сл.; 7. За делото на Иларион Макариополски виж **Арнаудов, М.**, Иларион Макариополски и българският черковен въпрос, В: Иларион Макариополски, митрополит Търновски, С., 1925, с. 3-384; 8. Виж подробно **Смоховска-Петрова, В.**, Михаил Чайковски - Садък паша и българското възраждане, С., 1973, с. 58-94; 9. **Смоховска-Петрова, В.**, Неофит Бозвели и българският църковен въпрос, С., 1964, с. 60; 10. **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, с. 222; 11. **Кирил**, Патриарх български, Граф Игнатиев и българският църковен въпрос, С., 1958, 568 с.; 12. Виж писмо на Г. С. Раковски до Й. Дайнелов от 11 март 1861 г. - Архив на Г. С. Раковски, т. I, С., 1952, с. 255; 13. Виж **Маркова, З.**, Българската екзархия, 1870-1879, С., 1989, с. 400; 14. Виж подробно тук статията ми: Г. С. Раковски и българският църковен въпрос. - В раздел: Пленарни доклади; 15. **Бурмов, Т.**, Българско-гръцка църковна разпра, С., 1902, с. 620; 16. Виж в този смисъл отличната аргументация на **Маркова, З.**, в изложението ѝ: Борбата за самостоятелна църква - школа за национално и обществено-политическо съзряване на българския народ, В: България, 681-1981, С., 1981, с. 221-246; 17. Устав на Българския революционен централен комитет, Женева (Букурещ), 1870, с. 21, виж и в. „Свобода“ № 46, 14 октомври 1870 г.

---

# КЪМ ВЪПРОСА ЗА НЯКОИ ОТ ПРЕДПОСТАВКИТЕ НА БОРБАТА ЗА ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ

## Щелиян Д. Щерионов

Проблемът за предпоставките на църковно-националната борба е един от фундаменталните при изясняване на нейните идейни основи, характер и проявление. На фона на богатото разнообразие от изследвания върху развитието, етапите и резултатите от тази борба[1], въпросът за предпоставките ѝ остава недоизяснен и то не поради омаловажаване на неговото значение, а поради практиката да се преповтарят отдавна наложени твърдения, превърнали се в постулати, без да се преоценява тяхното съдържание с оглед на новоразкритите исторически извори. Тази постановка с особена сила важи при изясняване същността и т.нар. икономически предпоставки за църковно-национална борба. Няколкото изследвания[2] не могат детайлно да разкрият характера на конфесионалната фискална политика на Цариградската патриаршия, въздействието ѝ върху българските епархии и нейното значение при активизиране на антиклерикалните действия на нашия народ. Ето защо в настоящото съобщение се представя едно становище по въпроса за църковното данъчно облагане на Кюстендилската епархия през 50-те години на XIX век, с което се прави опит за преодоляване на някои от научноизследователските празнини в тази област с оглед по-нататъшното детайлно проучване на проблема.

За тази цел се анализира информацията, съдържаща се в Общите счетоводни книги на Кюстендилска епархия за 1850, 1854 и 1857 години. Книгите са на гръцки и в тях са отразени всичките приходни и разходни пера в обобщаващи стойности за всяка енория поотделно[3].

Анализът на тези документи позволява да се определи същността на основните и допълнителните църковни налози, с които е облагано православното население, да се проследи стойностната им динамика и да се установи влиянието на това данъчно бреме върху цялостния живот на християните в областта.

Фискално подчинени на Кюстендилския владика са били конфесионалните области - Щип, Кочани, Кратово, Козяк, Краище, Каменица, Радомир, Пиянец и Сва (Полето). В тези рамки са се включвали около 18 000 облагаеми единици - къщи (големи и малки) и мандри, като най-голяма е била Радомирската област - с над 3000 къщи, а най-малката - Каменичка, с около 500 къщи[4].

Паричните приходи, които са постъпвали в касата на Кюстендилската епархия, най-общо могат да се разделят на две групи. Първата - основни църковни данъци, които са се събирали ежегодно и са имали задължителен характер за всички християни. Втората - случайни приходи, дарения и вземания срещу изпълнението от страна на свещенослужители на определени църковни и административни дейности.

Основен данък по това време (не според стойността си, а според значението, придавано му от османската администрация) е мирията. Богатото разнообразие на тематичната му определеност предопределя и широкия диапазон при характеристиката от страна на отделните автори на неговото предназначение[5]. Независимо от различията, приема се становището, че става въпрос за парична сума, която Патриархът трябва ежегодно да изплаща на османската администрация. Стойността се определя от Високата порта и се посочва в специален берат. В последствие централната църковна администрация разпределя тази сума между отделните епархии и с конкретни разрешения се определя правото на всеки един владика да събира този данък.

След като се уточни сумата за всяка епархия, тя се разпределя между енориите. Като основната облагаема единица се явява не отделното венчило, както е за повечето данъци, а отделната сграда, обитавана от християнско семейство (къщи - големи и малки, и мандри). При това всеки енорийски свещеник прави своя вътрешна диференциация за изплащане на този данък - една е стойността на голяма къща, друга е за малка, трета - за мандра (там, където я има). Главната причина за тази фискална диференциация е не броя на венчилата, живеещи в съответната жилищна сграда, а имотното състояние на облагаемото християнско семейство.

Ако през периода от 40-те до средата на 50-те години на XIX век сумата, която се взема от всяка облагаема единица е била неизменна - 60 пари за малка къща и 110 - за голяма, то от 1857 г. се забелязва нарастване на вземанията по това облагаемо перо - с 10 пари за налога на голяма къща и с 20 - за този на малка къща[6]. Това нарастване по всяка вероятност е опит на османската администрация да коригира получаваната сума в съответствие с темпа на инфлация в Империята, който особено след Кримската война бързо ускорил движението си нагоре.

Другият постоянен данък, събиран в Кюстендилската епархия, е емватикията. И ако, въпреки различията, повечето от определенията за същността на мирията са близки, то значителни са различията между твърденията за същността на емватикията, давани от отделните автори[7]. Тяхното обобщаване и анализът на наличния изворов материал ни позволява да установим, че става дума за ежегоден данък, който е точно определен за съответната епархия и се изплаща от всеки енорийски свещеник, с което се откупува правото за упражняване на църковно-служебна дейност. Енорийските свещеници набавят тази сума от редовните вноски на всички християни, при които обаче отсъства имотното диференциране, съответстващо за събирането на мирията.

Съпоставката между стойностните изражения на емватикията, с които през различните години се облагат православните, подчертава една характерна динамика. Ако през 1847 г. всеки християнски дом е плащал на Кюстендилския владика Дионисий 5 гроша и 10 пари като емватикия[8], през 1850 г. и 1854 г. тази стойност е 2 гр. 20 пр.[9], а през 1857 г. - 3 гр.[10], то през 1863 г. последният гръцки владика на Кюстендилската епархия Игнатий е изисквал от енориашеските свещеници емватикия в размер на 63 гр. 20 пари, т.е. средно по 20 пари от християнски дом и дори обещал да намали стойността на този данък на 10 гр. от всеки поп[11]. Така че ясно се откроява тенденцията към намаляване размера на емватикията, като незначителното увеличаване на стойността ѝ в периода след 1856 г. свързваме с нарастването на инфлационния процент в Империята. Намаляване величината на този данък се свързва главно с настъпващите промени в същността на финансовата политика, провеждана от Цариградската патриаршия и създаването на нова система за материално осигуряване на църковните институции. Обявяването на решенията на Цариградския събор (особено тези, с които се унищожавали редица данъци - в това число и емватикията) е принудило местните духовни власти да намалят значително размера на този налог, с което постепенно той загубил значението си за епархийската хазна. Имайки предвид настъпващите промени в църковното данъчно облагане, владиката Игнатий се е опитал да ги използва като поредния ход за задържане в своето лоно на вдигналото се на борба за църковната си независимост паство.

Друг данък, с който се облагало християнското население от региона, е фамилиатика. Той е бил предназначен за осигуряване на средствата, необходими за издръжката на всички епархийски служители, които не притежавали църковен сан[12]. Независимо че този налог се явява допълнителен спрямо друг основен данък и в зависимост от неговата стойност, то отбелязването му в епархийските счетоводни книги свидетелства за превръщането му в ежегоден, задължителен и въведен в рамките на съответното църковно законодателство. В конкретния случай фамилиатиката се намирал в пряка зависимост от стойностното измерение на емватикията. При това независимо от нейната динамика всеки енорийски свещеник бил задължен да плаща ежегодно като фамилиатика сума равна на 1/10 на тази, плащана за емватикия, чийто размер се определял от броя на християнските къщи в съответната енория[13].

Обобщавайки информацията за стойностните измерения на налаганите в региона основни църковни данъци, установяваме, че усреднената стойност, изплащана от една облагаема единица, е 5 гр. 20 пари, с ранг-разсейване между 3 гр. 35 пари и 6 гр. 30 пари, което представлява 64.71% (55.86% - 69.51%) от цялата набираема сума.

Втората група приходи, постъпващи в касата на Кюстендилската епархия, могат да се обособят в три подгрупи: Първата - отразява постъпленията от такси за изпълнение на църковно-обредни функции: сумите от литургия са 0.5% (0.38-0.64%) от общата фискална стойност, от сватби - 15.95% (15.25-16.65%); от погребения - 1.11% (0.78-1.44%); от ръкополагания - 4.21%; от отваряне на енории - 0.32%; от освещаване на църкви - 2.89%; от таксидиотик - 4.21% (1.78-6.69%)[14].

Втората подгрупа - дарения: от такива събирани по време на религиозни празници - 1.32%; от манастири - 0.72%; от еснафи -0.21%; от целеви дарения - 2.24%[15]. В последната категория впечатляват 3000 гр., внесени от жителите на с. Трекляно в епархийската каса. Събрани по 52 гр. средно от всяка къща, те са били предназначени за бъдещото съграждане на манастир в техния край[16].

Трета подгрупа - вземания от свещенослужители за изпълнение на определени административни обязаности: за заверка на официални документи - 0.87%; за преводи - 0.11%. Тук отнасяме и събирането на стари вземания - около 4.45% ежегодно (4.35-4.54%)[17].

Като специална подгрупа от случайните приходи в Щипска, Кочанска и Кратовска конфесионални области, се обособяват и средствата, получени от продажбата на т.нар. „зърнени подноси“[18], като част от тях са внасяни от самите свещеници, а друга - от църковните икономи. И ако през 1850 г. относителният им дял в общата сума е едва 4.7%, то през 1854 г. - той е 23.21%. Това нарастване е предизвикало отнасянето на тази подгрупа към основните (за съответните райони) църковни приходи. При анализа на тази категория налози се установява, че макар и превърнали се в едни от главните приходоизточници за съответната конфесионална област, те липсват като доходоносно перо за другите региони. Факт, който ни навежда на мисълта, че това са вземания, свързани или с традиционната църковна обредност тук, или (най-вероятно) наложени от местните клерикали, които впоследствие са ги превърнали в задължения за подопечното им паство.

Така че средната стойност на допълнителните ежегодни налози (каквито в случая се явяват случайните приходи), с които се облагат всяка една данъкоплатна единица е 2 гр. 35 пари (2 гр. 10 пари - 3 гр. 15 пари), или 35.29% (30.49% - 44.14%) от всичките приходи на Кюстендилската епархия.

Обобщавайки анализираната информация за църковното данъчно облагане в областите, намиращи се под фискално подчинение на Кюстендилския владика, констатираме, че според Общите митрополитски счетоводни книги за 1850, 1854 и 1857 г. средногодишните вземания от една облагаема единица са 8 гр. 20 пари (7 гр. - 10 гр. 20 пари). Базирайки се на сведенията за имотното състояние на кюстендилското православно население от средата на XIX век[19] установяваме, че тази сума представлява по-малко от 2% от средногодишните доходи на едно християнско семейство.

За да се придобие по-точна представа за относителния дял на този вид налози в общата сума на данъците, изплащани от народа ни в епохата на робството, ще направим съпоставка между тяхната стойност и тази на данъците, с които османската власт е облагала кюстендилското християнско население. Проучването на съществуващата информация разкрива, че средногодишно основните (включващи трите данъка - емляк, тижарет и беделят) финансови задължения на 20 произволно взети християнски семейства от квартал Вароша възлизат на 317 гр., а усреднената стойност по тези вземания за всички облагаеми единици в града е около 167 г., при което дори безимотните са били задължени да плащат ежегодно по 28 гр. 20 пари[20]. Посочените стойности многократно са надхвърляли тези на събираните като църковни данъци и реално отразяват съотношението между различните видове финансови тежнения на нашия народ.

Ето защо при анализа на наличния изворов материал се налага констатацията, че твърдението за икономически гнет на Цариградската патриаршия спрямо българското население звучи доста крайно, още повече, че в периода след провъзгласяването на независимата Българска екзархия събираните от нея средства не са намалели, напротив останали непроменени, а някои (като тези за владичина) са нараснали двойно[21]. А колкото до възможностите на българските православни, когато са убедени в необходимостта от влагане на своята лепта в общополезни дела, те са готови (дори най-бедните - както е в с. Трекляно) да отделят за църковни дела суми, неколкократно по-високи от цялата стойност на средногодишните си конфесионално-фискални плащания.

Друг е въпросът, че като към сумата на ежегодните вземания се прибавят своеволните финансови тежнения, налагани от местните клирици (какъвто е случаят със средствата, набирани от продажбата на т.нар. „зърнени подноси“ в Щипско, Кочанско и Кратовско) тази сума нараства и се превръща в бреме за средностатистическия християнин. А когато се съчетае с драстичната диференциация при разпределението на събраните средства - свързана с явното (дори документално регламентирано) облагодетелстване на средния и висшия клир, за когото били предназначени средно по над 58% (50.82 - 66.16%)[22] от набираните суми като в същото време за социални дейности били отделяни едва 1.5 (1.17 - 1.83%)[23] - то се превръща в средство за допълнително акумулиране на напрежение сред българското население.

Ето защо споменавайки данъчната политика на Цариградската патриаршия, като причина за църковно-националната борба на народа ни, можем да приемем, че нейното превръщане в предпоставка за реакция се осъществява в строго определен момент, когато успешно се осъществява нейното съчетание с всички останали необходими за това предпоставки и най-вече с нарастващото национално самосъзнание на българина.

---

1. Много подробна библиография е дадена от **Маркова, З.**, в „Българското църковно-национално движение до Кримската война", С., 1976, с. 7 и сл.; 2. **Милош, Н.**, Православно църковно право, С., 1904, с. 541 и сл.; **Лебедев, А.**, История грековосточной церкви под властю турок от падения Константинополя (въ 1453 году) до настоящего время, С. Петербург, 1904, с. 345 и сл.; **Гандев, Хр.**, Фактори на българското Възраждане, С., 1984, с. 86 и сл.; **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 26 и сл.; **Щерионов, Щ.**, Към въпроса за църковното данъчно облагане на Каменица през 50-те и 60-те години на XIX век, В: Сборник в чест на Й. Иванов (под печат); Гръцки документи за църковното данъчно облагане на Краището в средата на XIX век. В: Сборник в чест на Й. Захариев (под печат); **Kabrda. J.**, Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'empire Ottoman, Brno, 1969, p. 61; 3. Κατάστιχον Γενικόν του 1854, από τά Μέρη Κεστενδίλιου καί Ιστίπιου καί λοιπών μερών. Κυρίων καί Τυχήρων εισοδημάτων από 54 Μαρτίου εως 55 Μαρτιόυ. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 1-9; Κατάστιχον Γενικόν τον 1857, τη 1 Μαρτίου Από τά Μέρη Κεοτενδήλιου ήτοι τής Κραιστας τής Καμενίτζας, τού Ραδομήριου, τής Πιαντζάς, καί τού Θβα. НМКнВ, НСФ, инв. № 167, л. 1-10; Κατάστιχον των Ισοδημάτων τό 1850; οκτωβρίου 26; μέρος τού Ιστίπιου, Κράτοβου, Κοτζάνων, Κοσγιάκ. НМКнВ, НСФ, инв. № 286, л. 1-4; 4. НМКнВ, НСФ, инв. № 167, л. 4-6; НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 2; 5. **Иванов, Й.**, Северна Македония, С., 1906, с. 331; **Гандев, Хр.**, Цит. съч., с. 86, **Kabrda. J.** Op. cit., p. 63; 6. НМКнВ, НСФ, инв. № 167, л. 3; НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 2; НМКнВ, НСФ, инв. № 286, л. 1; 7. **Гандев, Хр.**, Цит. съч., с. 86; **Милош, Н.**, Цит. съч., с. 541; **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 26; **Лебедев, А.**, Цит. съч., с. 351, 363; НМКнВ, ОФ, инв. № 297, л. 3; **Kabrda. J.** Op. cit., p. 89; 8. **Иванов, Й.**, Цит. съч., с. 331; 9. НМКнВ, НСФ, инв. № 286, л. 1; НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 2; 10. НМКнВ, НСФ, инв. № 167, л. 2; 11. НМКнВ, ОФ, инв. № 297, л. 4; 12. **Димитров, Г.**, Княжество България в историческо, географическо и етнографско отношение, Ч. I, Пловдив, 1895, с. 199, 311, 372; **Иванов, Й.**, Цит. съч., с. 331; НМКнВ, НСФ, инв. № 286, л. 4; инв. № 285, л. 7-8; 13. НМКнВ, НСФ, инв. № 167, инв. № 285, л. 2; инв. № 286, л. 7-8; 14. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 3-6; инв. № 286, л. 1-4; 15. Пак там; 16. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 3; 17. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 3-6; инв. № 286, л. 1-4; 18. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 3-5; инв. № 286, л. 3; 19. **Ангелов, Г.**, Кюстендил, 1900, с. 42; 20. Пак там, с. 43, 44, 48; 21. НБКМ-БИА, IIА 7800, л. 1; 22. НМКнВ, НСФ, инв. № 285, л. 7-8; инв. № 286, л. 4; 23. Пак там.

---

# УЧАСТИЕ И РОЛЯ НА ГЛАВНИТЕ УЧИТЕЛИ В КЮСТЕНДИЛ В ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ

## Валентин Дебочички

Просветното дело в Кюстендил през Възраждането и борбата на българите от града срещу гръцките владици са неотделима част от общонационалните движения за национално и културно самоопределение. Като съдържание, етапи на развитие, форми, средства и движещи сили, движението за новобългарска просвета и независима българска църква в Кюстендил се развиват еднотипно с останалите части от българските земи[1]. Същевременно в развитието им се наблюдават и редица особености.

Досегашният ни опит да направим един цялостен преглед на просветното и църковно-национално движение в Кюстендил показа, че не може да бъде успешен докрай, без едно по-детайлно разглеждане на отделни, частични страни от развитието на възрожденския процес в Кюстендил[2].

Целта на настоящото съобщение е да разгледа, на основата на наличния фактологичен материал проявите на взаимодействие и влияние между просветното и църковно движение, ролята на училището в Кюстендил за формиране на национално самосъзнание на българското население, както и конкретното участие на възрожденските учители в борбата срещу гръцките владици[3].

Един такъв подход се налага най-малко по две причини. На първо място, както изтъква Р. Радкова, във всяко проучване на българското образование трябва да се изясни, как ще се оценява и разглежда ролята на училището. Дали това ще бъде оценка на образованието като компонент на културата или като част на националната революция. Макар и да са свързани помежду си и да си влияят в своето развитие, поотделно те имат и своите особености[4]. От друга страна постиженията в културната и духовна сфера в Кюстендил не могат да бъдат задоволително обяснени, само с т. нар. обективни предпоставки.

Значението на Кюстендил като център на обширен санджак, проходна зона и близък тил през войните на Османската империя от XVI и XVII век., довеждат до коренна промяна в неговия етнически облик. Българското население в града никога не е изчезвало напълно, но неговата малобройност е очевиден факт и до Освобождението то не може да вземе превес над турския етнически елемент. От общо 11 000 души, българите наброяват едва 3200[5].

Бавно протича и процесът на социална диференциация. Броят на едрите търговци, откупвачи на данъци, лихвари, съставляващи горния слой на буржоазията, е малък. Георги Ангелов, който прави сполучлив статистически обзор на икономическото състояние на българското население в Кюстендил с основание пише, че „богатството на кюстендилските българи в турско време се състояло в занятието и здравето им..."[6].

Икономическата слабост и сравнително малобройният състав на българското население в Кюстендил се отразява неблагоприятно през целия възрожденски период, както върху хода и размаха на движението за новобългарска просвета, така и върху борбата против Цариградската патриаршия.

Развитието на новобългарското образование в Кюстендил, формирането на национално самосъзнание и началните прояви на борба срещу гръцките владици през 40-те - 50-те години на XIX в. е свързано с имената на владиката Авксенти Велешки, учителите Христо Крантов, Николай Тонджаров, Аверкий Попстоянов и Архимандрит Дамаскин.

В периода 1831-1837 г. митрополитски наместник в Кюстендил е владиката Авксентий Велешки, ръкоположен за епископ с титлата Диополски (1831 г.). По-късно, вече като Велешки митрополит (1848-1855), Авксентий временно управлява и Кюстендилската епархия (1851-1858 г.)[7].

Макар и на служба на Цариградската патриаршия, Авксентий Велешки спечелва обичта и признателността на кюстендилското население[8]. Това е една от съществените причини, началото на църковната борба в Кюстендил да отпочне едва към 50-те години на XIX век.

Дейността на Авксентий Велешки, както и на посочените вече учители потвърждава решаващата роля на духовниците за първоначалното утвърждаване на новобългарското светско училище[9]. За Авксентий, учителите, усвоили и въвели взаимната метода са: „... Лица от бога дарени и заслужаващи високо уважение..."[10]. Той радее кюстендилци да имат най-добрите и подготвени учители и всячески ги подпомага, в разгорялата се всенародна надпревара между българските градове и села за привличане на известни и добри учители. Особени старания той полага да назначи за учител в Кюстендил Неофит Рилски, което обаче по различни причини не могло да се осъществи[11].

Същинското реформиране на Кюстендилското училище от килийно (1820) в светско е дело на двамата бележити възрожденски учители - Христо Крантов[12] и Николай Тонджаров[13]. С преподавателската си дейност Тонджаров не само допринася за изравняване на Кюстендилското начално училище с най-добрите взаимни училища в България, но и осъществява бързия му преход в класно.

Реформаторската дейност на Н. Тонджаров среща ожесточена съпротива от страна на фанариотското духовенство в Кюстендил. То добре съзнава, че националното по характер учебно дело тласка напред църковната борба и създава нейната масова опора. Ето защо всячески се стреми да прогони от Кюстендил най-добрите и подготвени учители[14].

С името на Тонджаров са свързани и първите сблъсъци на кюстендилските българи с гръцкото духовенство. През 1845-1851 г. заместник на Артемий в Кюстендил е владиката Дионисий. От този период са по-системните опити за духовна асимилация на българското население в града. Владиката увеличава данъчния гнет и злоупотребява със събраните от жителите на цялата епархия средства за нуждите на взаимното училище с цел построяване на нова сграда[15].

Водено от своя учител, българското население избира една дванадесетчленна комисия от представители на еснафите в града за „преглеждане на общонародните и черковни сметки“[16]. Доказаните злоупотреби на Дионисий, в които са уличени и някои български първограждани, довеждат до отзоваването му.

Така българското население в Кюстендил спечелва първата, макар и временна победа над фанариотското духовенство. Това ни дава право да констатираме и значението на новобългарското училище за създаването на необходимите обществени настроения за организиран отпор срещу гръцкия владика в Кюстендил, както и факта, че началните прояви на новобългарското образование и просвета в града и първите сблъсъци с гръцкото духовенство са две страни от един и същи процес. Не само църковно-националното движение тласка напред светското образование, но и училището съдейства за размаха на църковната борба.

Повторното идване на Авксентий Велешки за епископ на Кюстендилската епархия (1851-1858 г.) води до временно затихване на борбата срещу гръцкото духовенство. Родолюбивата дейност на българския архиерей съдейства за едно значително стабилизиране на светското и в частност на класното образование в Кюстендил. По препоръка на Авксентий Велешки, за учител във взаимното училище е назначен Аверкий Попстоянов. Наред с Н. Рилски, Хр. Павлович и др., той е един от най-бележитите възрожденски учители и книжовници. Близо седемгодишното му учителстване в Кюстендил осигурява стабилност и приемственост на учебното съдържание, утвърждава прерастването на училището от начално в класно[17].

Аверкий Попстоянов е и от най-активните просветни дейци в борбата срещу гръцкото духовенство. Още през 1840 г., той подкрепя П. Р. Славейков в борбата му срещу гръцките владици Панарет и Н. Византиос в Търново. През същата година пише писмо на Н. Рилски, в което го подканя да насърчи българското население в Самоков в борбата му срещу владиката Дели Матей. Голям отглас сред българското население в Кюстендил получава стихотворението му „Афродическому Кирию“, в което описва страданията на народа ни от гръцките владици и ги призовава да премахнат омразното духовно иго на Патриаршията[18].

През 1858 г. отново по инициатива на Авксентий Велешки е назначен за учител в Кюстендилското училище Архимандрит Дамаскин[19]. За краткия си престой в Кюстендил той успешно разгръща учебното съдържание в трикласното училище[20]. Независимо от характерните за епохата различия между отделните програми в класното образование, всички те са насочени към „националното самопознаване и възпитание в патриотичен дух“[21].

В това отношение програмата на Дамаскин прави впечатление със засиленото изучаване на гръцкия език. В някои от възрожденските вестници дори се появяват дописки, в които се изразява опасение, че „... Българският език играе твърде слаба роля в Кюстендилското училище и сиротина и общонародното желание, той не е основният език на народното отхранване“[22]. Всъщност, както свидетелства Ефр. Каранов, той често казвал на учениците си „Гръцкият език е мъчен и ви е нужен, за да се борите срещу гърците, а българският си го знаете“[23]. Особеното ожесточение, с което Дамаскин е преследван от владиците Дионисий и неговия наследник Игнатий е провокирано именно от стройната и пълна програма на обучение, както в началното, така и в класното училище. Те добре оценяват, че класното училище е носител и разпространител на знания и идеи, обслужващи националноосвободителните процеси.

За да завършим примерите за влиянието, което оказва архимандрит Дамаскин на своите ученици и кюстендилското гражданство, ще цитираме свидетелството на Андон Кърпачев: „Кюстендилци на него дължат пробудата за борба срещу гръцкото духовенство... Като учител той бе вещ преподавател на училищните си уроци и патриот, проводник за народното свестяване и пробуждане от сънят, с който цариградския фенер го бе успал“[24].

Аверкий Попстоянов и Архимандрит Дамаскин подготвят почвата за последния решителен етап на борбата срещу гръцките владици в Кюстендил през 60-те години на XIX век. Близо десетгодишното им учителстване в Кюстендил са не само най-плодотворния период в развитието на новобългарското образование в града, но и в най-значима степен способства за повдигане на националното самочувствие на едва формиращата се по-заможна прослойка от българското население в града.

Периодът 1858-1870 г. е изпълнен с една ожесточена борба срещу последните двама Патриаршески владици Дионисий и Игнатий, която по своята същност е борба за независима българска църква и национално признаване. Формите и средствата, с които тя се осъществява в Кюстендил са еднотипни с тези от останалите български краища[25].

Борбата срещу Цариградската патриаршия се разгаря с особена сила след Великденската акция от 3 април 1860 г. С писмо до българската община в Цариград от 5 юни 1860 г., подписано от повече от 52 души „първограждани“ се казва, че кюстендилци приемат решението от 3 април „... радостни и благодарни и се поддържа така...“ В същото писмо се умоляват цариградските българи да им съдействат за изпращането на нов владика пред „българского архиепископа г-на Илариона, когото днеска опознаваме за началник на народно-българската ни църква“[26]. На 15 юни членовете на Кюстендилската църковна община се събират и вземат решение за изгонването на Дионисий[27]. Ръководени от Авксентий Велешки и Захари Струмски, българите подават жалба против Дионисий до Високата порта. Проведена е анкета, в резултат на която на 4 декември 1860 г. Дионисий е отстранен.

И в следващите 10 години от решителния етап на борбата срещу Цариградската патриаршия, дейно участие вземат учителите в Кюстендилското класно училище. Същевременно не можем да не отчетем, че през този период върху хода на църковното движение в Кюстендил, все по-осезаемо влияние оказва нарастването на българското население в Кюстендил през третата четвърт на XIX в., увеличението на българските еснафски сдружения и наличието вече на един, макар и ограничен слой от национално осъзнати едри търговци и прекупвачи[28].

С изострянето на борбата срещу гръцките владици в Кюстендил, през 1862 г. местната община от общоправославна се превръща в българска църковна община. В нея главна роля играят местните занаятчии и дребни търговци. През 1867 г. тя се разцепва и от нея са отстранени гъркоманите, а по-голямата част от родолюбците, борци за национална църква, образуват нова българска община, която поема грижите за обществените дела на българите[29].

Общото развитие на възрожденския процес в Кюстендил и наличния материал не позволяват да абсолютизираме ролята и значението на възрожденските учители в църковната борба през този период. Не може да не отбележим обаче пълния синхрон между състоянието на учебното дело и връхните прояви в борбата срещу гръцкото духовенство.

След прогонването на Дамаскин, за цели три години (1861-1864) училището „наместо да напредва от положените добри основи от предишния учител, то отишло много назад. Сега децата си губели времето само с наустницата и псалтир"[30]. Тези три години се характеризират и с временно затихване на борбата срещу Цариградската патриаршия. Това е още едно, макар и косвено свидетелство за ролята на главните учители в Кюстендил, както за хода на учебното дело, така също и за размаха на църковното движение[31].

Застоят и връщането назад на Кюстендилското училище е преодолян през 1864 г. с назначаването на Димитър Ангелов Друмохарски за главен учител. Той е първият кюстендилец, учител в класното училище[32]. На следващата 1865 г. за главен учител във Варошкото училище е поставен Димитър Поплюбенов. През тази година се открива и второто мъжко училище. Неговата история е напълно свързана с личността на Димитър Стоянов, известен като Даскал Димитри[33].

С имената на споменатите учители, както и на Михаил Буботинов и Тодор Пеев е свързан последният етап в борбата на кюстендилци срещу Цариградската патриаршия. Ръководени от своята община и своите главни учители, кюстендилци вече не се задоволяват само с дописки до възрожденските вестници или до турските власти. Борбата срещу Игнатий взема характер на открит сблъсък. С многобройни демонстрации и бунтове те се стремят да прогонят патриаршеския владика от епархията.

За една такава проява се споменава в дописка на вестник „Македония" от 7 януари 1867 г. На 11 ноември 1866 г., на храмовия празник на манастирската черква „Св. Мина", на общо събрание еснафите в града вземат решение да не допускат Игнатий да присъства на общонародния празник[34]. В началото на 1867 г. се стига до нова демонстрация срещу патриаршеския владика. На 20 януари 1867 г. по инициатива на М. Буботинов българите в града правят опит да предотвратят ръкополагането на нови, верни на Игнатий свещеници[35].

През 1869 г. борбата срещу гръцкия владика достига своя апогей. На 12 май 1869 г. събралите се пред конака патриоти заявяват, че не може повече да се протака разрешаването на конфликта между българите и Игнатий[36]. Дългогодишната упорита борба на българското население от Кюстендил и от цялата епархия завършва с издаване на емирнаме за отстраняването на митрополита. В края на 1869 г. той е принуден да напусне Митрополията[37]. Въпреки неговата по-нататъшна дейност в полза на Цариградската патриаршия[38], с отстраняването му нейната власт е окончателно сломена в Кюстендилската епархия. Според чл. 10 на фермана за учредяване на Българската екзархия, Кюстендилската епархия влиза в границите на екзархийската област.

Приведените дотук данни за ролята на М. Буботинов и Т. Пеев в църковно-националното движение в Кюстендил без да изчерпват всички прояви на непосредственото им участие в църковното движение[39], ни дава основание да подчертаем още веднъж първенстващата роля на главните учители в Кюстендил за формиране на национално самосъзнание и за възпитанието на борците за църковна независимост и национална свобода.

Поради специфичното развитие на възрожденския процес в Кюстендил, новобългарското образование и борбата срещу гръцките владици се развиват синхронно. Основната заслуга за постиженията в културната и духовна сфера са свързани с имената на Авксентий Велешки, Аверкий Попстоянов, Архимандрит Дамаскин, Т. Пеев и останалите възрожденски учители. Чрез тях проникват и се разпространяват през 70-те години на XIX век в Кюстендил и идеите на Васил Левски за политическо освобождение.

---

1. **Паскалева, В.**, Кюстендил и Кюстендилско в църковно-националната борба през 60-те - 70-те години на XIX в., В: Кюстендил и Кюстендилско, С., 1973, с. 116 и сл.; **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1971, с. 322; **Каранов, Ефр.**, Кюстендилското училище до Освобождението. В: Отчет на Кюстендилското държавно педагогическо и образцово училище, съставен през 1897 г., Кн., 1897, с.4 и сл.; 2. **Дебочички, В.**, Църковно-националното движение в Кюстендил и Кюстендилската епархия през 50-те и 70-те години на XIX в. В: Известия на Исторически музей - Кюстендил, т. II, Кн., 1990, с. 57-72; **Дебочички, В.**, Просветното дело в Кюстендил през Възраждането, В: Известия на Кюстендилския музей, т. III (под печат); 3. Както за повечето селища, така и за Кюстендил, най-много сведения в краеведските изследвания, както и във възрожденския печат съществуват за класните учители. Ето защо тяхната дейност е основен обект на проучване; 4. **Радкова, Р.**, Българското образование през XVIII и първата половина на XIX век. В: Изследвания по българска история, т. VI. Проблеми на Българското възраждане, С., 1981, с. 248; 5. **Ангелов, Г.**, Кюстендил, Кн., 1900, с. 38; 6. Към едрата буржоазия през 70-те г. на XIX в. в Кюстендил можем да отнесем едва 10-15 семейства на едри търговци, притежаващи състояние от 60 до 120 хиляди гроша. Други 20-30 семейства притежават състояние от 20 до 60 хиляди гроша. Това са дребни търговци, които освен с местна търговия се занимават и с някои занаяти. Най-многобройни са занаятчиите - 200-300 семейства. Тяхното състояние достига едва до 10 хиляди гроша. Пак там, с. 42; 7. **Кирил**, патриарх Български. Авксентий Велешки. Биографичен очерк, С., 1965, с. 4 и сл.; 8. **Димитров, Г.**, Княжество България - историческо, географическо и етнографско отношение, I, Пд, 1884, с. 417; 9. **Димитров, А.**, Училището, прогресът и националната революция. Българското училище през Възраждането, С., 1987, с. 145; 10. **Кирил**, патриарх Български, Цит. съч., с. 7; 11. **Иванов, Й.**, Северна Македония, Исторически проучвания, С., 1906, с. 367; 12. Хр. Крантов е роден в гр. Дупница, син е на граматика Иван Крантов. Подидаскал е на Калиста Лука в Самоковското училище, където през 1843 г. изучава ланкастерската метода. Учителства в Кюстендил (1844-1846) и прави първия опит за преобразуване на училището от Килийно в светско. Поради съпротивата на кюстендилското гражданство е принуден да напусне. През 1848 г. за кратко време е отново учител в Кюстендил; **Каранов, Ефр.**, Цит. съч., с. 8; 13. Н. Тонджаров е роден в Самоков. Учителства в Кюстендил няколко месеца в края на 1847 г. и от 1849 г. до средата на 1850 г. Загива мъченически в Батак през 1876 г. Пак там, с. 8-9; 14. Пак там, с.10; 15. **Иванов, Й.**, Цит. съч., с. 329; 16. Пак там, с. 331; 17. Аверкий Попстоянов (1801-1881) е роден в с. Рила. Учи в Рилския манастир, Карловац, Серес и Мелник. Учителства във Видин (1835), Казанлък (1836) и Кюстендил като главен учител. Игумен (1858-78 г.) на манастира „Св. Йоаким Осоговски", където в 1872 г. оглавява революционния комитет. Автор е на редица публикувани и непубликувани книжовни творби. Игумен на Жаблянския манастир (1879-1881); **Каранов, Ефр.**, Кюстендилските училища до Освобождението. В: **Ефрем Каранов**. Роден съм българин. Избрани съчинения и документи, С., 1991, с. 251-254; 18. **Радкова, Р.**, Неофит Рилски и новобългарската култура, С., 1983, с. 166; **Каранов, Ефр.**, Цит. съч., с. 253-254; 19. Даскал Дамаскин (Димитър Иванов Дончев) е роден в Копривщица. Завършва гръцкото училище на о-в Халки. Учителства в Кюстендил (1858-1861). Наклеветен от гръцките владици Дионисий и Игнатий е принуден да избяга от града на 28 авг. 1861 г. След признаването на Българската екзархия е назначен за Велешки владика; ОИМ - Кюстендил, НСФ, В, инв. № 71, л. 1; 20. България, г. I, притурка № 6 от 5 окт. 1859; 21. **Димитров, А.**, Цит. съч., с. 91, с. 129-136; 22. България, г. I, бр. 28, 3 окт. 1859; 23. **Каранов, Ефр.**, Цит. съч., с. 263; 24. ИМ-Кюстендил. В, ОФ, инв. № 625. Спомени на Андон Ников Кърпачев, с. 5; 25. **Дебочички, В.**, Църковно-националното движение..., с. 60-61; 26. ИМ-Кюстендил. В, НСФ, инв. № 53, с. 53; 27. България, г. II, бр. 62, 25 май 1860; 28. **Паскалева, В.**, Цит. съч., с. 114-115; 29. Виж **Иванов, Й.**, Цит. съч., с. 337; **Паскалева, В.**, Цит. съч., с. 119; **Христов, Хр.**, Българската община през Възраждането, С., 1973, с. 142; 30. България, г. II, бр. 80, 28 септ. 1860; 31. **Дебочички, В.**, Цит. съч., с. 63; 32. Димитър Ангелов участва дейно в църковнонационалната борба и е избран за представител на Кюстендил в българския църковен събор в Цариград (1871); ИМ-Кюстендил, В, НСФ, инв. № 45; **Караманов, Вл.**, Видни кюстендилци в борбата за

духовна независимост, с. 187, 195-6; 33. Ефр. Каранов прави следната характеристика на Даскал Димитри „Димитър Стоянов е бил жив другар на Тодора Пеева, най-добрият член в читалището и най-върлият борец срещу гърците и турците, той е силно нападал бездеятелността на духовенството във времето на Илариона...“; **Каранов, Ефр.**, Цит. съч., с. 268-270; 34. Македония, г. I, бр. 6, 7 ян. 1867; 35. ИМ-Кюстендил, В, НСФ, инв. № 53, с. 150-153; 36. **Стефанов, Л.**, Неизвестни сведения за дейността на Т. Пеев в Кюстендил, Звезда, бр. 74, 25 юни 1981; 37. **Димитров, Г.**, Цит. съч., с. 461; 38. **Паскалева, В.**, Цит. съч., с. 124-125; 39. По-подробно за М. Буботинов и Т. Пеев вж: **Каранов, Ефр.**, Цит. съч., с. 265-268.

---

# ФАКТОРИ, ОБУСЛАВЯЩИ ОТКРИВАНЕТО НА ПЪРВОТО БЪЛГАРСКО БОГОСЛОВСКО УЧИЛИЩЕ В ПЕТРОПАВЛОВСКИЯ МАНАСТИР КРАЙ ЛЯСКОВЕЦ

**Тянка Минчева**

Манастирът „Св. св. Петър и Павел“ край Лясковец, като средище на религиозно-духовни и културно-просветни идеи през 70-те и 80-те години на XIX в., е обект на вниманието на редица сериозни български изследователи като Иван Радев[1], Ив. П. Церов[2], Николай Горанов[3], А. Жекова[4], Ст. Цонев[5], Г. Ст. Пешев[6], Ст. Станимиров[7], С. С. Бобчев[8], Ю. Трифонов[9], И. Снегаров[10], Йордан Алексиев[11], Борислава Глушкова[12] и др. Трайният интерес към него от една страна се определя от факта, че води началото си от Средновековието, а от друга, че през 1874 г. тук се открива Първото българско богословско училище, което през 1882 г. епископ Климент преустройва в Семинария. Макар и с кратък - 12-годишен живот[13], това училище се утвърди като един от най-авторитетните духовни центрове на границата на две бурни епохи - последните години на турското робство и първите години след Освобождението.

Настоящото съобщение е опит да се изясни един отминаван досега в българската историография въпрос, а именно - защо точно в този манастир се открива Първото българско богословско училище? При разработката на темата са използвани всички достъпни архиви в държавните, музейните и църковни фондове, всички изследвания за манастира и Богословското училище, а така също и резултатите от теренните изследвания на археолозите от Исторически музей - Велико Търново.

Тържественото откриване на Първото българско богословско училище става на 12.V.1874 г.[14], непосредствено след празника на първоучителите „Св. св. Кирил и Методий“. Инициатор на отварянето му става еленският будител Иларион Макариополски, който е един от водачите на църковно-националната ни борба, а от 1872 г. и Търновски митрополит.

Изборът на Петропавловския манастир за база на този първи по рода си духовен храм не е случаен. Той се определя от различни фактори - географски, исторически, демографски, верски, стопански, културни и др. В краткото място, с което разполагам, ще спра вниманието си на по-значимите от тях, разбира се, от моя гледна точка:

1. Петропавловският манастир се намира в непосредствена близост до старата българска столица Велико Търново, която в годините на турското робство живее в народната памет като водещ град в превратната му историческа съдба. Освен това той е издигнат на мястото на римски кастел, охраняващ долината и пътя от Дунавските пристанища през Върбишкия проход към столицата на турската империя

Цариград.

2. Както преданията, така и резултатите от археологическите обхождания отнасят изграждането му към първите десетилетия на Втората българска държава, към династията на Асеневци, под чието водителство възстановената българска държава достига най-могъщото си териториално величие, а столицата ѝ Търновград става средище на духовен и политически живот. С богатствата и уредбата си тя съперничела на най-големите европейски градове и с основание средновековните хронисти я назовават „Втори Константинопол", „Трети Рим", „Царица на градовете", „Богоизбраний Търновград" и т.н.

3. Манастирът „Св. св. Петър и Павел" се вписва сред звеното манастири, издигнати около средновековната столица Търново, т.е. сред най-значимите културно-просветни центрове на Втората българска държава, каквито са „Преображенския", „Св. Троица", Мерданския „Св. 40 мъченици" и изчезналите вече „Св. Марко"[15], „Устие"[16] и др. В годините на турското робство те са многократно опожарявани и разрушавани, и наново възстановявани от населението от околните села, така че в тях се съхранява и поддържа не само просветната средновековна традиция, но и народностното съзнание.

4. От една страна манастирът „Св. св. Петър и Павел" се издига на уединено от погледа на турската власт място, а от друга е в близост до Търново, Горна Оряховица и Лясковец - оживени търговско-занаятчийски средища през Възраждането, с будно и предприемчиво българско население, което отдава все по-голямо значение на просветата като залог за народното преуспяване. Гръцката просвета, която до средата на XIX век има тук превес, постепенно, макар и с големи трудности, отстъпва на новобългарската, която е изцяло в услуга на потребностите и изискванията на младата българска буржоазия.

5. Няма революционно събитие в Търновския край през Възраждането, с което да не е свързан някои от околните манастири. Монашеската обител в Петропавловския манастир също не остава безучастна към тях. През пролетта на 1700 г. оттук започва т.нар. Трето търновско въстание начело с вдовицата Мара, синът ѝ Стоян и войводата Мирчо Гайтанджията. Манастирът е сборно място на въстаниците от Дядониколовото въстание 1856 г., а шест години по-късно (1862) - сборно място на участниците в Хаджиставревата буна[17].

6. След учредяването на Българската екзархия на 28 февруари 1870 г. повечето дейци на църковно-националното ни движение очакват, че нейно седалище ще стане Търново - столицата на Втората българска държава, градът, в който през 1235 г. цар Иван Асен II възстанови българската патриаршия като Търновска и тук бе нейният център до ликвидирането ѝ от османските завоеватели. С решение на Високата порта обаче местопребиваването на екзарха остава в турската столица. Причината за това бихме могли да търсим в две насоки - от една страна да не се допусне създаването на български народен център, който би се оказал извън погледа на Портата, а от друга, че тя остава вярна на политиката си да заличава от народната памет спомена за старата престолнина. Не случайно и турският реформатор Мидхат паша- един от авторите на закона за вилаетите (1864) премества центъра на новата административна област Туна Вилает от Търново в Русе. Обаче, въпреки стремежа на Високата порта, да заличава спомена за Търново от историческата памет на народа, градът си остава важен център както на политическия живот, така и на новосъздадената българска църква. Особено много спомага за това назначението на Иларион Макариополски през 1872 г. за митрополит на Търновската епархия, която е най-голямата по това време - простирала се от Дунав до Марица и обхващала градовете

Търново, Свищов, Никопол, Горна Оряховица, Дряново, Елена, Севлиево, Габрово, Трявна, Казанлък, Стара и Нова Загора.

7. Организираната борба за независима българска църква започва през 1838 г. от старата столица Търново, а Петропавловският манастир е едно от местата, където най-напред се обезсилва гръцкото присъствие. Тук, през възрожденските десетилетия на XIX в. игумени са отец Иларион (до 1836 г.), архимандрит Максим Райкович (1836-1844), йеромонах Харитон (1845-1852), братята Теодосий и Йоасаф (до 1862 г.), отец Христо Капнилов (1862-1865) и др. Сред тях с активната си гражданска и патриотична позиция се открояват Максим Райкович и участниците в Хаджиставревата буна йеромонах Теодосий и йеромонах Йоасаф.

8. Идеята за отваряне на богословско училище не била нещо ново за Търновското гражданство. Още на 12.XI.1959 г., в прошението си до местния митрополит Григорий, търновци настояват за отваряне на богословско училище в техния град, което да служи „за образованието на младите наши свещеници, които чрез това би станали истински пастири на християните“[18]. През 1872 г. идеята им е подкрепена от митрополит Панарет Рашев - търновец, назначен през 1854 г. за Погониански митрополит със седалище Букурещ, един от инициаторите за създаването на Добродетелната дружина. Той завещава 10 000 австрийски жълтици на родния си град за учредяване на Духовна семинария. Обаче към конкретно реализиране на тази идея се пристъпва едва когато Иларион Макариополски става търновски митрополит[19]. На 14.IX.1873 г., след като извършва всички подготвителни работи, той свиква общо годишно епархийско събрание в дневния ред на което включва и разглеждането н а въпроса за основаване на Епархийско богословско училище[20]. Три дни по-късно, на 17.IX.1873 г., събранието решава Първото българско богословско училище да се отвори в манастира „Св. св. Петър и Павел“ и определя целта му - подготовка на свещеници и учители за народните училища. В тази връзка Иларион Макариополски изготвя и програмата му, заедно с извиканите от него Доростоло-Червенски митрополит Григорий и Преславския митрополит Симеон. Приемането ѝ става на епархийски съвет[21]. Според програмата курсът на обучение се определя на 4 години, като за първите три изцяло се въвежда програмата за горните класове на Габровската гимназия, а като чисто богословски се оставя само последния.

На официалното откриване на Богословското училище Иларион Макариополски не присъства, тъй като в качеството си на член на Светия синод при Българската екзархия трябвало да замине за Цариград и да вземе участие в заседанията му. Дълбоко загрижен за съдбата на училището той изпраща за тържествата на 11-12 май 1874 г. наскоро ръкоположеният епископ Климент и архидякон Василий (Доростоло-Червенски митрополит ). На двамата възлага и изработването на Устава на училището[22], задача с която те се справят блестящо[23].

За съжаление, в края на учебната година, на 4.VI.1875 г., пламенният радетел на българското духовно училище Иларион Макариополски умира в Цариград[24]. Смъртта му е голяма загуба за току-що прохождащото учебно заведение, но правилните насоки, които той съумя да му даде още в началото, предопределиха по-нататъшния му развой.

9. Манастирът „Св. св. Петър и Павел“ е будно възрожденско религиозно-духовно и културно-просветно огнище, което по време на игуменуването на Максим Райкович се превръща в средище на патриотичен дух и крепост на борбата с гърцизма. Особено допринася за това сприятеляването на Максим Райкович с Неофит Бозвели, назначен за протосингел на митрополит Неофит Византиец. Когато се разразил конфликтът между Неофит Бозвели и митрополията, Неофит Бозвели се преселил да живее в Петропавловския манастир при своя приятел. Краткото му пребиваване в манастира е важен момент от живота на духовната обител, а така също и за започналата

църковна борба, чието организирано начало се свързва с неговото име.

10. Откриването на първия храм на българската духовна култура - Богословското училище в Петропавловския манастир, става само 4 години след учредяването на Българската екзархия. По силата на султанския ферман от 28 февруари 1870 г. и екзархийския устав, изработен от църковния събор, свикан в Цариград през 1871 г., българска екзархия е призната за официален представител на българската нация в Османската империя. Цариградската патриаршия от своя страна се обявява против образуването на българската екзархия и на 16.IX.1872 г. я обявява за схизматична, т.е. отцепническа, тъй като последната не признавала върховенството на патриарха. В същото време по българските земи се засилва и католическата пропаганда. При тази ситуация за възстановената българска църква, а и за цялостния подем на българската нация, били нужни добре подготвени духовници и учители, които да противодействат както на Цариградската патриаршия, така и на засилената католическа и протестантска пропаганда. Прозорливостта и перспективното виждане на Иларион Макариополски долавят, че тази задача може да се изпълни само от едно българско богословско училище, за изграждането на което той става най-ревностен защитник. За 12-годишното си съществуване (1874-1886 г.) Богословското училище действително оправда надеждите на своя създател, особено след като през 1882 г. Митрополит Климент го утвърди като семинария[25]. Оттук излязоха бъдещи изтъкнати учени и общественици като проф. Васил Н. Златарски, академик Юрдан Трифонов, историците Моско Москов и Никола Станев, държавникът Стоян Костурков и редица още обществени и културни дейци като Петър Пешев, Ефрем Попхристов, Евстати Мартинов и др. Тук се школуваха Неврокопският митрополит Иларион и учителите Момчил Попиванов Момчилов и Тодор Раев от гр. Елена.

Определена заслуга за утвърждаването на Богословското училище, а по-късно и семинария, като едно от най-авторитетните учебни заведения в страната имат и учителите[26], които работят тук: заслужилият възрожденец Недю Жеков - възпитаник на Белградската академия, пръв ректор на Богословското училище; Христо Брусев - възпитаник на Болградската гимназия; архимандрит Теофил Добринов - завършил семинария в Австрия и Киевската духовна академия; Никифор Попконстантинов - вторият ректор на училището след Недю Жеков, възпитаник на Одеската семинария; Йосиф Стоянов - завършил гимназия в Смоленск, Великото гръцко училище в Цариград и френски институт в същия град; Петър Генчев - завършил Одеската семинария и Киевската духовна академия; Иван Гюзелев - завършил Херсонската семинария и физико-математическия факултет на Новорусийския университет в Одеса със стипендия от фонда на Васил Априлов; Нестор Демирев Марков - възпитаник на Йоаким Груев в Пловдивското класно училище „Св. св. Кирил и Методий“; Петър Николов Икономов - завършил в Загреб; Трайко Китанчев - завършил българското училище във Фенер, Цариград, след което записал Киевската духовна семинария, една година следвал в Юридическия факултет на Московския университет; епископ Климент (Васил Друмев) - възпитаник на Киевската духовна семинария, ректор на Петропавловската семинария от 28.IX.1878 г. до 1884 г., деец на национално-революционното движение, общественик, държавник, родоначалник на българската белетристика; Илия Христович - завършил Киево-Подолското духовно училище, а след това Киевската духовна семинария и Московската духовна академия; Петър Цоков - учил в Киевската семинария след което се прехвърлил в Одеса и завършва Херсонската семинария, една година учил в Юридическия факултет на Новорусийския университет, а след това се прехвърлил във Физико-математическия факултет, където завършил като държавен стипендиант; дякон Григорий Зафиров - завършил Одеската духовна семинария; епископ Партений -

ректор на семинарията след Митрополит Климент и др. Изброените имена са достатъчни, за да се убедим, че в училището в Петропавловския манастир са работили като учители личности високо образовани, с утвърден авторитет и натрупан професионален опит. Повечето от тях са завършили Руски и Европейски средни и висши училища.

Разбира се, биха могли да се изтъкнат още мотиви, които дават отговор на въпроса защо Петропавловският манастир е избран за средище на Първото българско богословско училище. Считаме обаче, че посочените дотук фактори в основни линии дават отговор на поставения въпрос и основание да обобщим, че като първи храм на българската духовна култура то спомага за трасирането на по-нататъшното й развитие.

---

1. **Радев, Ив.**, Петропавловският манастир и възрожденският процес през XIX в. В: Петропавловският манастир средище на духовен живот, В. Търново, 1992, с. 24-32; 2. **Церов, Ив. П.**, Богословското училище в Лясковския манастир, Духовна култура, 1924, кн. 20 и 21; 3. **Горанов, Н.**, Петропавловската духовна семинария. В: Петропавловският манастир средище на духовен живот, В. Търново, 1992, с. 33-47; 4. **Жекова, А.**, Богословското училище в Лясковския манастир „Св. св. Петър и Павел" и неговия пръв ректор. В: Иларион Макариополски, митрополит Търновски (1812-1875), С., 1925; 5. **Цонев, Ст.**, Великотърновски манастир, ДИ „Септември", 1985; 6. **Пешев, Г. Ст.**, Търновският митрополит Климент (В. Друмев), Църквата и държавата, С., 1949, с. 5; 7. **Станимиров, Ст.**, Из историята на Търновското епархиално богословско училище - Архив на МНП, г. I (1909), неоф. дял, 116; 8. **Бобчев, С. С.**, Митрополит Климент (1841-1901) - Българска сбирка, 1901, кн. VII; 9. **Трифонов, Ю.**, Васил Друмев - Климент Браницки и Търновски. Живот, дейност и характер, С., БАН, 1926, с. 208; 10. **Снегаров, И.**, Климент Търновски. В: Търновски епархийски вести. Специален брой, 1941, с. 5; 11. **Алексиев, Й.**, Бележки за ранната история на Петропавловския манастир. В: Петропавловският манастир средище на духовен живот, В. Търново, 1992, с. 7-12; 12. **Глушкова, Б.**, Сведения за Петропавловския манастир от документи, съхраняващи се в ДА-В. Търново, В. Петропавловският манастир - средище на духовен живот, В. Търново, 1992, с. 12-23; 13. По решение на Народното събрание от 5.IX.1886 г. семинарията била закрита и превърната от есента на 1887 г. в III-то класно духовно училище при Търновската мъжка гимназия; 14. АБАН, ф. 54, а.е. 239, л. 2, Оригинал, Ръкопис; 15. **Станев, Н.**, История на Търновската подбалканска котловина, В. Търново, 1942, с. 32-34; 16. **Петров, П., Гюзелев, В.**, Христоматия по история на България, т. II, С., 1978, с. 423; 17. **Глушкова, Б.**, цит. съч., с. 14; 18. Цариградски вестник, Х., бр. 469 от 6 февр. 1860; 19. Според Леса Табакова идеята за откриване на богословско училище принадлежи на баща й Недьо Жеков. В: Исторически сведения за живота и делото на българския възрожденец Недьо (Недялко) Николов Жеков, събрани и записани от Леса Табакова - дъщеря на Недьо Жеков. Преписал Ал. Ст. Жеков през 1990 г., напечатано 1991 г., с. 47; 20. **Станимиров, Ст.**, Из историята на Търновското епархиално богословско училище - Архив на Министерството на Народното просвещение, г.I, кн. I, март, с. 81-113; 21. **Ванков, Н. Ив.**, Из архива на Министерството на Народното просвещение 1878/79-1884/85, С., 1905, с. 154; **Церов, Ив. П.**, Богословското училище в Лясковския манастир, Духовна култура, 1924, кн. 20 и 21, с. 91-122; 22. Архив на Българското възраждане, инв. № 91; 23. БАН, ф. 54, а.е. 239, л. 2 (Из архива на Васил Друмев - Климент Търновски, С., 1973, с. 162-165); 24. **Станимиров, Ст.**, Из архива на Търновското епархиално богословско училище, АМНП, г. I, кн. I, март 1909, с. 114 и сл.; 25. По предложение на министъра на народната просвета и с решение на Народното събрание, взето на 5.IX.1886 г., през септември 1886 г. семинарията е закрита и пренесена като трикласно специално Духовно училище при Търновската мъжка гимназия. Тук тя просъществувала до 1892 г., след което се отделя от Мъжката гимназия под името „Великотърновско духовно училище". С министерска заповед от 25.VIII.1895 г. то е окончателно закрито и пренесено в Самоков, а от там в София, където става шестокласна класическа Софийска духовна семинария; 26. ДА-В. Търново, ф. 805, оп. 1, а.е. 124. Изходящ дневник на писмата и телеграмите на Петропавловското духовно училище (семинария) от 10.X.1878 до 29.XII.1882 г. Ректор Климент, Епископ Браницки (дава ценна информация за учителите, които работят тук след Освобождението).

# УЧАСТИЕТО НА ТЪРНОВЦИ В БОРБАТА ЗА ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ

**Светлозара Чепкънова - Станева**

Години преди да се постави началото на борбата за самостоятелна църква сред жителите на Търново, център на най-голямата сред българските епархии, зрее недоволството от политиката на гръцкото духовенство.

След смъртта на Иларион Критски неговото място е заето на 6 юли 1838 г. от митрополит Панарет. Със своето поведение той предизвиква възмущението на християните в Търновско. По негова заповед са затворени църквите в много села. Той забранява богослужението на църковнославянски в търновската църква „Св. Никола“, привилегия, извоювана от българите при неговия предшественик[1]. Под натиска на населението търновските първенци са принудени да поставят пред Високата порта и Патриаршията въпроса за неговото отстраняване и заменянето му с Неофит Бозвели - един от организаторите на акцията срещу Панарет и на църковната борба в този край[2]. Прошенията, изготвени по този случай, са подписани от първенците на 16 кази в Търновска епархия. През пролетта на 1839 г. трима представители - Никола Кетенджиоглу от Търново, х.Стойко Бончооглу от Елена и Калчо Басмаджията от Габрово, ги отнасят в Цариград[3].

Изплашена от вниманието, с което турското правителство посреща търновските пратеници, чрез подкупи и обещания, че ще бъде отстранен Панарет, Патриаршията успява да пресече дейността им. Високата порта издава ферман за назначаването на Неофит Византиос за търновски митрополит. Неофит Бозвели е изпратен в Търново като негов протосингел[4].

Така първата крачка не постига целта си. Но повдигнатият в най-голямата българска епархия въпрос за изгонването на гръцкия владика е пренесен в Цариград, след което обхваща и други краища на българските земи и остава на сцената на общественополитическия живот до окончателното му разрешаване. В този смисъл движението в Търновска епархия от 1838-1840 г. против митрополит Панарет може да се счита като начало на всенародната борба за църковна независимост[5].

Пристигналият в Търново на 1 август 1840 г. Неофит Византиос продължава политиката на гръцката патриаршия. Осигурил си подкрепата на турската администрация и на гъркоманите в града, той засилва икономическия гнет, и организира преследването на видни участници в църковната борба. Така назрява конфликт между митрополита и неговия протосингел, който става причина за оттеглянето на Неофит Бозвели в Петропавловския манастир и довежда до заточението му през 1841 г. в Хилендарския манастир[6]. Игуменът на Петропавловския манастир Максим Райкович е принуден да избяга в чужбина[7]. Едва успява да се спаси от заточение еленският учител Андрей Робовски[8].

Поведението на Неофит Византиос отново възбужда духовете на българите в Търновско и предизвиква нова вълна от негодувания. Под влияние на Неофит Бозвели през 1841 г. в Търново отново се събират представители на редица селища в района, за да протестират пред представителите на властта против своеволията на митрополита[9]. През всичките години на пребиваването на митрополит Неофит в Търновска епархия във Високата порта и Цариградската патриаршия непрекъснато пристигат прошения от Търново и селищата в района: през 1843 г. от жителите на Търново и Лясковец[10], през 1844 г. - от първенците в цялата епархия[11], през следващата година от 64-ма представители на селищата в Търновската епархия[12]. През месец май с.г. от Търновската община са изпратени изложения до патриарха с искането да се назначават „пастири, знаещи нашия език“[13].

През пролетта на 1848 г. султан Абдул Меджид предприема пътуване по българските земи. Във връзка с посещението му в Търново населението прави нов опит за изгонването на митрополит Неофит. Със съдействието на П. Р. Славейков и Андрей Робовски са съставени прошения до султана от жителите на Търново, Лясковец, Самоводене, Беброво, а наред с това от всички градски и по-големи селски общини в Търновска епархия. В основата на тези прошения стои въпросът за заменянето на гръцкото духовенство с българско и ограничаването на икономическия гнет от страна на митрополита[14].

С изгонването на Неофит Византиос на 1 август 1848 г. завършва първият етап на църковно-националното движение в Търново и Търновския край, етап, в който българите издигат своите искания не за заменянето на един митрополит с друг, а за избора на българско духовенство. През този етап се оформят две партии - народната и тази на провладишки настроените българи. В процеса на църковната борба укрепва влиянието на народната партия, сред чиито активни представители са учителите Петко Славейков, Никола Златарски и Андрей Робовски[15].

На мястото на изгонения търновски митрополит отново е изпратен грък - Атанасий. Половинчатото решение подхранва народното недоволство. В борбата срещу Атанасий се включва изгоненият Неофит Византиос. С обещанието, че ще назначи за свой протосингел Иларион Макариополски, той си осигурява подкрепата на еленските чорбаджии. В негова защита се явява и провладишката партия, чийто водач Георги п.Симеонов организира изпращането на делегация в Цариград, която настоява пред патриаршията да бъде върнат Неофит[16]. През август 1848 г. Атанасий е намерен удавен в кладенеца на митрополията. Няколко месеца по-късно неговото място отново заема Неофит Византиос[17].

По време на Кримската война (1853-1856 г.) борбата временно стихва, за да се активизира след това. Събитията в Търново след войната имат свое място в общия ход на движението за църковна независимост. Междувременно е нанесен удар на народната партия с неуспешния опит за въстание на Капитан дядо Никола и скандала във връзка със събирането на беглика по време на войната. В резултат на това е злепоставен видният търновски първенец и откупвач на този данък х.М. х.Цачев, а търновският мютесариф Галиб паша е заменен с Ашир паша. Тези събития изострят духовете и довеждат до разделянето на българското население на два лагера. В тази борба са привлечени и представителите на турската администрация в града, които застават на страната на едната или другата партия[18].

През есента на 1856 г. започват гонения и арести на противниците на митрополита. Това от своя страна активизира усилията за изгонването на Неофит Византиос. Народната партия организирва изпращането на махзар против гръцкия митрополит. По-късно е подготвен протест, скрепен с 4000 подписа. Делегация от трима българи и двама представители на мюсюлманското население в Търново го отнасят в Цариград[19]. На следващата година са съставени две прошения - едното до русенския валия, а другото до представителите на открития в Цариград събор в края на 1857 г. За тяхното изготвяне реален принос има представителят на Търновската епархия в столицата на Османската империя х.Николи х.Минчев[20].

Размахът на църковната борба в цялата епархия предизвиква анкета от страна на турското правителство. Докладът на тримата правителствени анкетьори за положението в Търново са твърде противоречиви, поради което Високата порта изпраща Мидхат ефенди (бъдещия Мидхат паша). С помощта на д-р Васил Берон той се запознава с интригите и злоупотребите на Неофит. Докладът му в крайна сметка решава окончателно съдбата на търновския митрополит, отзован през март 1857 г.[21]

Една година по-късно в Търново пристига новият митрополит Григорий. Използвайки старите и известни методи „да подкупи и развrати по-първите от народа“, той прави опит да спечели подкрепата на представителите на българските общини в редица селища в района.

Важен момент в обществения живот на град Търново представлява учредяването на 21 май 1859 г. на постоянен митрополитски съвет, чиято основна задача е осъществяването на контрол върху действията на митрополита и осуетяването на опитите за финансови злоупотреби. Членовете на 14-членния съвет са видни търновски граждани, предимно представители на народната партия. За секретар на съвета е избран учителят Никола Златарски[22].

Решителна стъпка в борбата за църковна независимост представлява решението на търновци да открият семинария в града, която да подготвя българи за свещеници и учители, „за да може да се издигне нравствено и умствено низшето духовенство и да се засили неговият авторитет, да може окончателно да се побългари църковната служба“. На 21 май 1859 г. в Търново се събират граждани и представители на еснафските организации, за да изберат най-достойните, които ще се заемат с осъществяването на тази идея[23].

Интерес представлява съдържанието на протеста, който търновският представител х.Николи подава на заседанието на всенародния събор в Цариград от 5 февруари 1860 г. от името на българите в Търновска каза. Като нов момент в него се очертават въпросът за възстановяването както на Търновската, така и на Охридската архиепископия и окончателното решение на търновци да не плащат данък на църквата, докато не се пристъпи към назначаването на български митрополити[24].

Упоритата съпротива на Патриаршията и липсата на окончателен изход в борбата за църковна независимост създават условия за проникването в българските земи на западни църкви.

Протестантската пропаганда в Търново е свързана с името на д-р Лонг, един от първите мисионери на тази църква у нас. През 1859 г. той пристига в Търново. На 24 декември с.г. в дома му е организирано първото религиозно събрание. Постепенно дейността му се разширява като обхваща и съседните селища. Народното противодействие обаче не закъснява. Представителите на търновската интелигенция се обявяват решително против истинските цели на дейността му. Отец Матей Преображенски отправя най-остри думи против „рушителите на православната вяра“, против „вълците в овчи кожи“. Решителна роля за изхода на борбата против протестантството изиграва неговата брошура „Защита на православието“, издадена през 1870 г.[25]

Идеята за сключване на уния с католическата църква обаче намира последователи в Търново. Те попадат под влияние на в. „България“, чрез който неговият редактор Драган Цанков проповядва идеята за разрешаване на българския църковен въпрос по пътя на униатството. Търновската община, предвиждайки последиците, извиква на свое заседание Пандели Кисимов, разпространител на вестника в града, за да го застави да върне получените вестници и да прекрати абонамента[26]. В резултат от действията на народната партия и протестите на населението в Търново и други селища в района, постепенно униятството губи влияние.

На 3 април 1860 г. по време на Великденското богослужение в българската църква „Св. Стефан“ в Цариград Иларион Макариополски не произнася името на патриарха. С този акт, известен като „Великденската акция“, българите открито отхвърлят зависимостта си от Цариградската патриаршия. Примерът на българите в Цариград е последван от почти всички градове в българските земи. След Великденската акция завършва вторият етап на църковната борба в Търновско. След 9 май 1860 г. в търновските храмове вече не се произнася името на гръцкия патриарх[27].

Отношението на населението в Търново към Григорий, е открито враждебно и съпроводено с много конфликти. През месец май 1860 г. търновци изпращат делегация в Свищов, за да връчи прошение на великия везир Кьбрьзлъ Мехмед паша, предприел обиколка в българските градове[28]. През август с.г. представители на Търново и други селища подават поредното прошение до везира в Цариград[29]. В края на годината при избора на новите училищни настоятелства отново е повдигнат въпросът за отношението към гръцкия митрополит. В писмото си от 20 декември 1860 г. Никола Златарски уведомява х.Николи в Цариград за решението на търновци да предложат на Григорий да последва примера на пловдивския митрополит Паисий и да мине на страната на българите[30].

Окончателният разрив настъпва обаче след свикването на Велик събор в Цариград на 24 февруари 1861 г. и анатемосването на Иларион Макариополски, Авксентий Велешки и Паисий Пловдивски. Като противодействие на този акт в дните между 7 и 13 март в Търново Патриархът е анатемосан, а на Григорий е забранено да извършва богослужение в градските храмове. На 18 март търновци се събират в църквите „Св. Никола“ и „Св. Спас“, където гръцкото духовенство отново е анатемосано. По това време се пристъпва към избора на представители, които заминават за Цариград, за да участват в окончателното решаване на общобългарския въпрос[31].

През следващите месеци настроението в града продължава да бъде напрегнато. Изготвено е ново прошение до великия везир, а свещениците, които подкрепят Григорий, са малтретирани и изгонени от храмовете. В тази обстановка единствено действията на старите гъркомани, както и липсата на единство между членовете на търновската община осуетяват окончателното изгонване на Григорий от епархията[32].

В края на 60-те година на XIX в. назряват събития от вътрешен и международен характер, които дават възможност на българите още по-решително да поставят въпроса за своята църковна независимост. Възползвайки се от създадената обстановка, населението на Търново пристъпва към крайни действия. На 25 и 26 януари 1867 г. тълпа обгражда митрополията и предупреждава Григорий да напусне града. На следващия ден всички търговци и занаятчии от площад Баждарлък отново се отправят към митрополията. Дори след намесата на турската власт духовете не се успокояват. Търновските младежи предприемат обиколка в съседните села, за да активизират действията на населението. Тези събития принуждават търновския мютесариф да обещае, че Григорий ще напусне незабавно града. Действително през месец февруари 1867 г. Григорий се премества в резиденцията си Арбанаси, а на 18 март окончателно отпътува от епархията. От този момент до 1870 г. управлението на църковните дела се осъществява от митрополитски съвет и от търновската община[33].

На 28 февруари 1870 година със специален ферман е учредена българската екзархия. С победа завършва продължилата повече от три десетилетия борба на българите за освобождаване от духовното робство и признаването на българската нация в рамките на Османската империя. Зародила се в Търновската епархия, тази борба постепенно обхваща останалите български земи и не стихва до окончателното разрешаване на църковния въпрос. Тя минава през различни етапи, протича с различна интензивност, приема различни форми. В борбата се включват общественици, просветители, участници в националноосвободителното движение от Търново и Търновския край, някои от които по значимост на дейността и приноса си надхвърлят рамките на региона.

1. **Арнаудов, М.**, Иларион Макариополски и българският църковен въпрос. В: Иларион Макариополски митрополит Търновски, С., 1925, с. 45-47; 2. **Плетньов, Г.**, Ролята и мястото на Търново в църковно-националното движение - Общински вестник „Велико Търново", март 1981, с. 13; 3. **поп Георгиев,Й.**, Неофит Бозвели като борец за църковна свобода, Ст. Загора, 1912, с. 31-32; **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1971, с. 31-33. Според д-р Т. Янков членове на делегацията са: Иван Карамаринов, Никола Кетенджиоглу, х.Койчо и х.Славов, а към тях се присъединява и Калчо Басмаджията от Габрово. Вж: **Янков, д-р Т.**, Първенството на великотърновци - Общински вестник „Велико Търново", 27 април 1928 г., бр. 5; 4. **поп Георгиев, Й.**, Цит. съч., с. 31-33; **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, с. 106; 5. **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 115; 6. **Ников, П.**, Цит. съч., с. 79; 7. Библиотека „Д-р Иван Селимински". Българският църковен въпрос, кн. X, С., 1929, с. 77; 8. **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 136; 9. **поп Георгиев, Й.**, Цит. съч., с. 36-38; 10. **Ников, П.**, Цит. съч., с. 107; 11. Пак там, с. 108; 12. Пак там, с. 86; 13. **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 136; 14. **Москов, М.**, Търново в черковната борба, Търново, 1915, с. 10-11; **Минев, Д.**, Град Лясковец. Минало, сегашно състояние и дейци, Варна, 1944, с. 142; 15. **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 16. **поп Георгиев, Й.**, Цит. съч., с. 68; **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 17. **Кулелиев, Й.**, Елена Кинтишева - Общински вестник „Велико Търново", бр. 1 и 2 от 20 февр. 1939; 18. **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 19. **Москов, М.**, Управлението на Велико Търново преди нашето освобождение - Общински вестник „Велико Търново", бр. 10, 1 юни 1928, с. 92-93; **Маркова, З.**, Цит. съч., с. 145; 20. **Москов, М.**, Управлението на..., бр. 16-17, 20 юли 1928, с. 133-134; 21. **Арнаудов, М.**, Цит. съч., с. 157-159; **Ников, П.**, Цит. съч., с. 128-130; 22. **Кулелиев, Й.**, Д-р Алберт Лонг във Велико Търново - Общински вестник „Велико Търново" бр. 10, 15 окт. 1932; **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 23. **Москов, М.**, Мисълта за откриване на духовна семинария във Велико Търново през 1859-1860 г. - Общински вестник „Велико Търново" бр. 22, 12 дек. 1931; 24. **Арнаудов, М.**, Цит. съч., с. 160-162; 25. **Даскалов, В.**, Конференцията на българската евангелистка църква - Общински вестник „Велико Търново" бр. 23, 29 септ. 1930; 26. **поп Христов, Г.**, Свищов в миналото (86-1877), Свищов, с. 95, **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 27. Пак там, с. 13; 28. **Златарски, В. Н.**, Принос към историята на учебното дело във Велико Търново. В: Юбилейна книга на Великотърновската народна мъжка гимназия „Св. Кирил", Велико Търново, 1933, с. 114; 29. **Ников, П.**, Цит. съч., с. 227; 30. **Златарски, В. Н.**, Цит. съч., с. 115; 31. Пак там, с. 115-116; 32. **Ников, П.**, Цит. съч., с. 228; **Плетньов, Г.**, Цит. съч., с. 13; 33. **Москов, М.**, Търново в..., с. 30-32; **Ников, П.**, Цит. съч., с. 228-229.

---

# ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ ВЪВ ВАРНА И ВЪЗРОЖДЕНСКИЯТ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ

### Станка Димитрова

Българският периодичен печат до Освобождението отразява много обширно борбата на българите от Варна и Варненско за църковно-национална независимост. Известно е, че организирането на българите в града започва късно - след Кримската война - и че условията за създаване на техните обществено-културни и религиозни институции са твърде тежки и неблагоприятни. Причините за това закъснение произтичат главно от особеното положение на Варна като военностратегически и търговски център, от пъстротата на населението в града, сред което българите представляват една малка част.

В средата на миналия век техният брой започва да нараства, засилва се участието им в стопанския живот на града и като резултат от тези процеси идват създаването на българска община и училище през 1860 г. По същото време, главно след Великденската акция от 3 април 1860 г. се разгръща и борбата на българите от този край за църковно-национална независимост. Както е известно църковно-националните противоречия във Варна и Варненско са твърде изострени поради влиянието на гръцкия панелинизъм върху част от местното християнско население (предимно гагаузите). Това влияние се чувства особено силно във Варна, където живее и гръцко население, с добре организирано учебно и църковно дело, още повече - Варна е център на гръцка митрополия. Мегаломанията на гърците се оказва едно от най-силните препятствия по пътя на българите към национално обособяване и консолидация.

Въпреки формалното отделяне през 1860 г. варненските българи продължават да се черкуват в гръцките църкви. Активизирането на църковно-националното движение в града е тясно свързано с дейността на българската община, която го организира и ръководи[1]. Възрожденската преса ни запознава с всички трудности, неволи, колебания, успехи и несполуки на българите по нелекия им път към национално сплотяване. Още през м. май 1860 г. (тогава е създадена българската община в града) в. „България“ излиза с редакционен материал, в който споменава за опитите на българското население да извоюва богослужение на роден език в някоя от гръцките църкви, без обаче да се надява на успех. Като критикува сънародниците във Варна, които „са слели народността си с гръцката и не правят някакво отличие между двата народа“, вестникът заключава, че „Варна е български град“ и българите там могат да направят „онова, което нашити българи в Цариград направиха и което се повтори от 5-6 градове“[2].

Очевидно, редакцията на вестника още не е била известена, че по това време във Варна вече е създадена българска община, чиито първостепенни задачи са откриването на българско училище и църква в града. През август 1860 г. се отваря в частна къща първото българско училище. За нуждата от църква, „в коя би звънтял матерны язык при богослужението“, пишат и членовете на общината през януари 1861 г. до „Цариградски вестник“[3].

През лятото на същата година в. „Дунавски лебед“ отпечатва дописка от Варна (вероятно пак по идея на общината) против гръцката велика църква и варненския гръцки архиепископ, който „съблича сиромашията и ѝ гони языка“[4]. С огорчение дописникът пише, че на българите е отказано предоставянето на една от почти неизползваемите гръцки църкви и още, че вече е закупено място, където те с помощта на свои сънародници ще изградят „нов божествен храм“[5].

В същия брой на вестника се коментира статията „Истинний цер за нашето положение“, поместена в сп. „Български книжици“. Коментарът е на дописника от Варна С. С. Т. и обширно обсъжда състоянието на българския църковен въпрос. Авторът остро критикува редактора на списанието, според когото не било възможно в дадения момент българите да се сдобият с независима йерархия. Той критикува и изказаните опасения, че новоизбраните български духовни лица ще подражават на гръцките. След като цитира някои владици - Доротей, Паисий и ловчанския Иларион, които не се отличавали с нищо от гърците, авторът пита от кого и как са избрани и кой и как ги е ръкоположил и посочва за пример митрополит Партений, избран от жителите на Кукуш. Дописникът заявява категорично, че не създаването на добър устав на църквата (според твърдението на сп. „Български книжици“) ще реши въпроса, и че той (уставът) не може да се състави в никой случай заедно с гърците. Само отделна йерархия, придружена от добър устав и добра нареда ще бъде „цяр на болките“. „Затова треба, братя Българе, с мъжко постоянство и с непременно искане секога да стоим на наша йерархия, която треба правителството да ни даде под каквото и условие да бъде“[6].

Тази дописка е твърде показателна за обстановката във Варна, която все повече се изостря през 60-те години. Горещият призив на варненци за единомислие и единодействие със сънародниците им подчертава тяхната решителност да не приемат никакви компромиси в борбата за самостоятелна църква. В тази борба те намират подкрепа и от страна на руския вицеконсул в града А. В. Рачински, който успява да издейства през 1861 г. откриването на руски параклис, в който започват да се черкуват и българи. През октомври 1862 г. „Цариградски вестник“ публикува остра реплика на Рачински против гръцкия митрополит[7].

Последователни в своите домогвания, българите във Варна не се поддават на никакви внушения нито от страна на гърците, нито от „папската йезуитска пропаганда“, която достига в града и някои съседни села, но е решително „отблъсната“, според в. „Време“ и „Цариградски вестник“[8]. След многобройни трудности на 14 февруари 1865 г. варненските българи успяват да се отделят в самостоятелна църква, като за целта тайно преустройват долния етаж на училището, което са построили и тържествено открили още през 1862 г., в църковно помещение. За създаването на българската църква във Варна съобщава в. „Време“[9]. Той подчертава, че в сравнение с времето отпреди десет години, българите са постигнали значителни успехи - „те имат своя българска община, свое българско училище, своя българска църква православна, в която с радост изливат чувствованията си... на праотеческия си език“. Споменава се и за единствения свещеник поп Константин (Дъновски -б.а.) и за епитропите на църквата - хора от еснафите, почтени, искрено изпълняващи службата си. След като пожелава на варненци „да залегнат по-добре на народните си работи“, „Време“ им препоръчва да назначат още свещеници, за да може един да ходи по селата „да привързва народът до общината и да го предовардява от съветите на гръцките попове...“, да научат селяните да прибягват до тях (българските свещеници - б.а.) за всяка работа“[10].

Развоят на църковно-националното движение и неговото отражение във Варна след 1865 г. се проследява предимно от вестниците „Македония“, „Време“ и „Свобода“. На много места се срещат дописки, в които се подчертава българския облик на Варненската епархия. В една кореспонденция до „Македония“[11] е разкритикуван в. „Неологос“, който се мъчел да докаже преимуществата на гръцкия елемент в епархията „Местните жители са всичко друго, само не са гърци и няма да станат“ - заключава дописникът. Дори гагаузите според него са „християнски татари“. А положението на варненския гръцки владика се определя като „нездраво“. По този въпрос „Време“ съобщава, че варненци не признават местния митрополит и не го търсят за свещенодействие с цел да накарат Цариградската патриаршия да вземе под сериозно внимание техните оплаквания и да удовлетвори справедливите им искания[12].

Разрешаването на българския църковен въпрос със създаването на автономна българска църква през 1870 г. събужда у варненските българи противоречиви чувства. От една страна те изразяват своята радост, че се слага край на толкова годишната църковна разпра, а от друга - силно негодуват срещу чл. 10 на Фермана, според който Варна и някои крайбрежни селища не се включват в границите на Екзархията. В деня на известяването на Фермана във Варна се провежда тържество. Отвред се събират млади и стари да се веселят. „О, какъв хубав ден - възклицава един очевидец - какъв свят празник беше деният първий марта 1870; свят празник думам, който при наумеванието въсхитява всякыго Българина. Честито решение, братя Българи, честита духовна независимост“[13].

От своя страна българската община предприема сериозни действия за благоприятното решение на въпроса с Варненската епархия. Започва обширна кореспонденция с Екзархията и други общини, в която се настоява Варна да бъде включена в границите на Българската екзархия. Тези събития са отразени предимно във вестниците „Македония“ и „Свобода“, които публикуват обширни дописки от Варна и ни правят съпричастни на настроенията, желанията и стремежите на българското население. В първите дни след публикуването на Фермана като че ли и самите българи не могат да повярват колко много трудности ще им създаде прословутия чл. 10. А той дава възможност за активизиране на гърците, които са „побеснели“ след решаването на църковния въпрос[14]. Ежедневно те проявяват най-неприлично отношение чрез укори, присмех и ругателства срещу народната чест на българите и достолепието им - съобщава в. „Македония“[15]. Като коментира политиката на гърците, че Варна е елински град, кореспондентът препоръчва да се прочете географията на България, за да се види, че Варна не е променила местоположението си.

Българското население реагира много остро на правителственото решение, то негодува и срещу действията на местните гърци. Израз на тези настроения е изпратеното до в. „Свобода“ писмо: „Нашият град според правителствения Ферман остава в шепата на фанариотския патрик. Чудно нещо! Но знайте, че ако правдата не восторжествува, т.е. ако нам не дадат народни права с добро, то ние с пушката си в ръка ще да са съединим с българската епархия. А ако варненските цънцъре, които са дошле в нашия град да продават сингере и лимоне, не желаят да живеят с назе братски, то ние ще бъдеме принуждени да ги изхвърлиме в морето. Праведно ли е да търпат неколко хиледи хора за кефът на десет души цънцаре, които немат никаква народност?“[16] Няколко месеца по-късно същият вестник отпечатва друга кореспонденция от Варна в подобен дух. В нея се призовават народните водачи да действат така, както изискват „интересите на българския народ“. В месеците, когато се подготвя свикването на Народния църковен събор, обстановката в града силно се изостря. За това съобщават от Варна до в. „Македония“: „Още от закачването на църковний ни въпрос гърците са гонили народността ни и еднаквата ни с тях религия“ - пише вестникът.

Публикуван е и редакторски коментар за избирането на Господин х.Иванов за представител от Варненската епархия на Събора в Цариград. В един от следващите броеве на вестника е отпечатан „Повод по който се задължава Варненский представител да действа при разглеждането и удобрението на Привременний Устав в бъдущий Епархийский Събор в Цариград“[17]. Вестникът дава пълния текст на „Повода“, от който разбираме вижданията на българската община и на цялото българско население от града относно бъдещото духовно и гражданско управление на Епархията[18]. Основното искане е - Варна да бъде присъединена към Българската Екзархия и „непременно требва да остане седалище на Българский Епископ“. „Народното искане на цялата Варненска епархия - се казва в т. 3 - е народът направо да си избира свещениците, а Епископите заедно с Народът Екзархът“.

По-нататък се изтъкват съображенията за организацията на училищата, които трябва да се ръководят от местните общини, поставят се искания за съставяне на обща програма за всички учебни заведения в България. Интерес представлява и предложението в Цариград да се създаде „едно българско народно выше учебно заведение с средства и поддържанието на целый българскый народ“ (т. 6). Поставя се и въпросът за църковните данъци, като се предлага част от тях да се отделя за поддържането на училищата в Епархията (т. 6).

Поводът е един от най-интересните и ценни материали за църковно-националното движение, отпечатан във възрожденската преса. Несъмнено с неговото публикуване се цели и съпричастното отношение на българите от всички краища на страната към проблемите на варненци. От целия текст лъха тяхната надежда и огромното им желание за благоприятното разрешаване на църковния въпрос. Но Народният събор взема решение Варненската епархия да се присъедини към Преславската или Доростолската. Това силно обезпокоява варненци и те бързат да споделят тревогата си пак чрез в. „Македония“[19]. Те напълно „припознават общественото мнение, което казва: колко по-големи станат Епархиите, а по-малко да бъде числото на владиците, толко по-голема ще бъди ползата за народа“. Но Варненската епархия „по обем и венчила“ надминава двете „речены епархии и има право да бъде в ней Българскi владика“.

Дописникът (според нас дописката е колективно дело на общината) определя положението на Варненската епархия като „изключително“ в сравнение с другите „чисти или смесени епархии“, тъй като цялото ѝ население е чисто българско, освен главния град Варна със 7-8 села, жителите на които са смесени българи с погърчени българо-гагаузи. Плод на многогодишната борба с панелинизма са българските църкви, училища и читалища. Българите са извоювали и свои представители в местното управление. Затова толкова по-необходим за Варна е един „народен пастир“, със съдействието и опитността на когото да бъдат „възвърнати в обятията на народността им“ всички отстъпили от нея. Откъсването на Варна от Българската Екзархия ще се отрази неблагоприятно и върху дейността на градските общини, които толкова много разчитат на селското население, което дълго време очаква български владика. За такива правдини са се борили варненските представители Атанас Георгиев и Господин х.Иванов[20].

В крайна сметка целта на дописката е да докаже „неизбежната нужда на тукашната българщина от народен пастир“ пред дейците по устройството на Българската екзархия. След дописката следва и редакторска бележка, в която се подчертава, че се „признава необходимостта да има в Варна български владика и владика достоин, а не какъв годе“, без това да пречи на сливането на епархиите. Макар и трудно, варненци се примиряват с мисълта за присъединяване с Преславската епархия и впоследствие се убеждават, че друг изход нямат[21].

През м. март 1872 г. във Варна е тържествено посрещнат българския екзарх Антим I, за което съобщава сп. „Училище“[22]. Пред членовете на общината то обещава в най-скоро време да изпрати в града български владика[23]. Няколко месеца по-късно (през септември) от името на общината е изпратено писмо до Екзархията, в което българите от Варна заявяват, че приемат за свой митрополит Симеон, ръкоположен вече за Преславската епархия[24]. След отразяването на тези събития възрожденският печат много рядко дава сведения за развитието на църковните дела във Варненската епархия. Едва през 1875 г. в. „Източно време“ коментира дейността на Варненския епархиален съвет и подчертава „постоянното поощрение“, проявявано от владиката, епархиалните и казалийските съвети относно развитието на селските училища в Епархията[25].

В заключение трябва да се отбележи следното. Българската възрожденска преса не остава равнодушна към събитията във Варна през епохата на Възраждането. По страниците на периодичните издания могат да се намерят редица материали, отразяващи най-важните обществено-политически и културни прояви на местното българско население - създаването и дейността на българската община, училището, читалището, ученическото дружество, борбата за църковно-национална независимост. С богатството на данните, които изнася, възрожденският периодичен печат представлява ценно градиво за доизясняване на редица факти и събития от историята на Варна и Варненския край.

---

1. **Ников, П.**, Българското възраждане във Варна и Варненско. Митнополит Йоаким и неговата кореспонденция, С., 1934; Същият, Избирането на първия български варненски митрополит в 1872 г. В: Сб. в чест на Варненски и Преславски митрополит Симеон по случай 50-годишната му архиерейска длъжност, С., 1922; Същият, Из близкото минало на Варна, ИВАД, VII, 1921; **Тонев, В.**, Към историята на българското учебно дело във Варна през Възраждането, ИВАД, XIII, 1962, с. 127-142; **Димитрова, Ст.**, За дейността на българската община във Варна преди Освобождението, ИНМВ, 22 (37), 1986; 2. България, II, 61, 18 май 1860; 3. Цариградски вестник, XI, 13, 25 март 1861; 4. Дунавски лебед, I, 41, 11 юли 1861; 5. Става въпрос за мястото, откупено от българската община, където през 1861-1862 г. е построено училището, дн. Музей на Възраждането; 6. Дунавски лебед, I, 41, 11 юли 1861; 7. Цариградски вестник, XIII, 42, 25 окт. 1862; 8. Пак там, XIII, 46, 22 ноем. 1862; Време, I, 26, 5 февр. 1866; 9. Време, I, 9, 2 окт. 1865; 10. Пак там; 11.

Македония, II, 22, 27 април 1868; 12. Време, I, 26, 5 февр. 1866; 13. Македония, IV, 37, 28 март 1870; 14. Пак там, IV, 65, 11 юли 1870; 15. Пак там; 16. Свобода, I, 22, 3 април 1870; 17. Македония, V, 6, 9 февр. 1871; 18. Заслуга за отпечатването на „Повода" принадлежи безспорно на редактора на вестника П. Р. Славейков, който е в течение на варненските работи още от създаването на общината (1860) и особено след учителстването му в града през 1864-1865 г.; 19. Македония, V, 16, 20 април 1871; 20. За дейността на двамата вж: **Георгиев, Атанас** - ИВАД, IV, 1911, с. 11-17; **Инокентий, Архим.**, Господин х.Иванов. Приложение на „Варненски общински вестник", 200, 31 март 1929; 21. **Ников, П.**, Избирането на първия български варненски митрополит в 1872 г. В: Сб. в чест на Варненски и Преславски митрополит Симеон, С., 1922, с. 159-181; 22. Училище, II, 46, април 1872; 23. **Ников, П.**, Избирането..., с. 169-170; **Инокентий, Архим.**, Посрещането на приснопаметния първи български екзарх Антим I в град Варна. Приложение на „Варненски общински вестник", 231, 4 септ. 1930; 24. ДА-Варна, ф. 79k, оп. 1, а.е. 9, л. 56; 25. Източно време, II, 36, 18 акт. 1875.

# ИЛАРИОН ЛОВЧАНСКИ И УЧАСТИЕТО МУ В БОРБАТА ЗА НЕЗАВИСИМА БЪЛГАРСКА ЦЪРКВА

## Иван Лалев

Църквата като един от големите носители на българската национална идея заема полагащо се място в историческото битие на народа ни. Тя се явява обединяващ елемент, спойка на единното му цяло, катализатор на освободителните му стремежи. В този смисъл борбата за изграждането на национална просвета и култура, както и за възстановяване самостоятелната българска църковна йерархия стават основни фактори в процеса на формиране и консолидация на българската нация. Движението срещу Цариградската патриаршия, започнало с църковно-религиозна насоченост, много скоро придобива политически характер, т.е. превръща се в борба за национално самоопределение и признание. С крайния резултат от тази борба - създаването на Екзархията, българската нация получава статут на самостоятелна етническа общност.

Между личностите, които трайно се вписват в мащабното народно движение за постигане на националната идея, е и Иларион Ловчански. Роден е в град Елена през 1800 г. Твърде рано напуска родното гнездо и се установява в Капиновския манастир. През 1819 г. приема монашеството под името Иларион, а тридесет години по-късно, в 1849 г. Неофит Византиос го ръкополага епископ под името Аксиополски. Три години след това, през месец март 1852 г. той е изпратен за епископ на Ловешката епархия.

Трудно може да бъде възстановен началният период от дейността му като титуляр на Ловчанската катедра. Макар и оскъдни, наличните документи от това време го представят като „добър българин", обичащ горещо „премилото си отечество България"[1], а в духовно отношение като достоен архиерей, който „когато държеше проповед в църквата, като укоряваше пороците, вълнуваше се..." и „по гръцки нито проповядваше, нито говореше, защото нямаше кой да го разбере"[2].

От съдържанието на запазените Иларионови писма до търновския учител и общественик Никола Златарски по косвен път научаваме за основните насоки на дейността му през 50-те години на миналия век. През посочения период той успява да получи разрешение за строеж на десетки църкви, полага похвални усилия за откриване и утвърждаване на училища в границите на епархията, с негово благоволение и лични средства издава „Наставление на вярата на светаго Генадия" и „Кратък катихизис" от Филарет Московски[3]. Характерът на вършеното от Иларион напълно се вписва в изискванията на първия етап от борбата за църковна самостоятелност. По свое вътрешно убеждение той е считал, че с дейността си изпълнява свято дело, благоприятстващо борбата за цялостно решаване църковния въпрос. Това изглежда е задоволявало ловчанлии, отношенията им са били коректни, което му дава основание да сподели на Златарски: „О колкоту за нази, гдето сте слушали чи ни хвалят, туй не е от нашето достойнство, но стадоту й добро и приятелите"[4].

И въпреки всичко в началото на 60-те години се забелязват нотки на охлаждане на отношенията между Иларион и паството. Според някои изследователи на въпроса причината за смяната поведението към архиерея трябва да се търси в развитието на църковно-националното движение и на неговите програмни цели[5]. Моето скромно мнение е, че в случая се натъкваме на прецедент, породен и поддържан твърде субективно. Други причини и друго обяснение не могат да се намерят.

Иларион е един от първите, които откликват на призива за събиране помощ за народната в Цариград църква, с радост посреща Великденската акция от април 1860 година и заедно с паството си се отказва от върховенството на Патриаршията. И за отплата - атаките срещу него се засилват, възелът на противоречията се заплита още повече. Иларион става прицелна точка на острите стрели на отделни лица или малки групи от хора, заемащи определено място върху стълбицата на обществената йерархия. Ако исканията първоначално са се свеждали до това, да бъде поставен на ловешката катедра българин и богослужението да се извършва на роден език, то след Великденската акция, ловчанлии поставят въпроса за пълно скъсване с Цариградската патриаршия. Нещо, което при създадените обстоятелства нито е било възможно, нито необходимо с оглед по-нататъшния ход на движението.

Безкомпромисната и лишена от политически разум позиция на Патриаршията относно българските искания, изразена в решенията на събора от 1858-1860 година за сетен път показала неотстъпчивостта и нежеланието и дори на минимални отстъпки. За българските представители в Цариград станало повече от ясно, че удовлетворяване на исканията им може да бъде постигнато само след сложни дипломатически ходове и масови движения тук и по места. При така стеклите се обстоятелства, не трябва да ни изненадва предпазливото участие на Иларион Ловчански в началните моменти на новия етап на църковно-народната борба. Той не се стреми да изпреварва събитията, но благоразумно ги следва.

Липсата на информация от Цариград за насоките на движението и деликатността на политическия момент не му позволяват да придаде официален характер на действията си. През този период той остава привърженик на умереното течение в църковно-националното движение, което в съгласие с руската дипломация, търси решение на въпроса по пътя на преговорите, чрез взаимни отстъпки. Най-добра илюстрация на гореказаното е писмото му до Христо Тъпчилещов и хаджи Николи Минчоглу от април 1861 г. То е своеобразна изповед за неловкото положение в което е изпаднал и грижата за съдбата на движението: „Аз като ограничен и лишен от всюду за някои известии, относително за нашият религиозен и народен въпрос, не знаех как да постъпвам, много пати писах до народната ни тук Българ. църкова, но не получих никой ответ тогажде и летос като се отрекохме заедно сос сичките мои чада Благословените мои християни от грацката Патрикана писменно и тогава не се сдобих с отговор, зато и не знаех как да постъпя, аз колкото можах винаги действувах за полза на народния ни въпрос"[6].

В следващият пасаж на писмото Иларион сам посочва причините за недоразуменията и позицията, която трябва да варди, за да спаси постигнатото до момента: „Знайте, чи аз съм първата младочка и предводителят на народните желания, в които всяко противоречие погибва и изчезва. От малко време и за малко нещо моите благословени чада Ловчанлиите истинаха от мене и странят от вас, но знайте, чи общи человек да угоди секиму не е възможно и това им отношение не е от друго, но от невежеството и простотата им, но не е кусур“[7].

Раздвоението при йерарха носи чисто човешки измерения. От една страна той не е могъл да не се съобрази с народното желание, а от друга, невъзможността за пълна и точна информация за народните работи и естествения инстинкт за самосъхранение го е възпирала от късане пъпната връв с Патриаршията. Декларираната позиция не е признак на малодушие и мекушавост. В случая тактиката му е повече от сполучлива. Много точно той отчита потребностите на историческия момент и с далновидността на политик схваща необходимостта от преустройство системата на действие, нагаждане към новите, изключително трудни условия. С тези свои действия той печели време, внася известно успокоение и престава да бъде прицел от страна на Патриаршията и Високата порта. Това е компромисната форма на поведение, предхождаща решителната крачка, след която Иларион Ловчански без колебание застава в първата редица на борбата, а за известен период е пръв между равните.

В средата на 1868 г. турското правителство, чрез министерството на просвещението предложило на Патриаршията за обсъждане два проекта, отнасящи се до решаването на българския църковен въпрос. С малко несъществени разлики и в двата проекта се застъпва тезата за необходимостта за запазване правата и привилегиите на всички поданици относно свободата на вероизповеданието. Появата на правителствените проекти се посреща с противоречиви чувства, от една страна, гръцката - със силно смущение и негодувание, от друга - с видимо чувство на радост и възторг от българския народ. Напечатани в специална книжка двата проекта са разпратени от представителите на Цариградската българска община до всички градски и селски общини. На 5 ноември 1868 г. народните страдалци Иларион Макариополски, Паисий Пловдивски и присъединилият се към тях Панарет изпращат този път окръжно до българските общини, в което след като изразяват чувството на признателност от „Благата вест за църковното ни освобождение“, приканват представителите им да съставят и изпратят благодарствени прошения до негово величество султана, „с което да изразят чувствата си по случай признаването на нашата църква и нашата народност“[8].

Междувременно, на 4 ноември горните дейци и други български първенци между които д-р Стоян Чомаков, хаджи Николи Минчоглу, Христо Тъпчилещов изпращат друго окръжно, този път до всички български архиереи, подведомствени на патриарха, с което приканват „ония от еднородните ни йерарси, които имат опитност и уважение от народа“ като размислят и преценят религиозните нужди и наредят „работите си съгласно с любимото паство“ да дойдат в Цариград[9]. На 27 ноември д-р Стоян Чомаков в специално писмо до братовия си син в Пловдив настоятелно моли пловдивската община да изпрати допълнително писмо до Ловчанския владика, с което от свое име да го замоли „да дойде без маеж и колебание час по-напред тука в столицата, дето да се соедини с тукашните владици за устроение на духовенството ни“[10].

Изглежда са правени предварителни преговори между цариградските българи, при които е надделяло разбирането, че в настоящия момент личността на Иларион Ловчански е най-приемлива за бъдещ свещеноначалник, защото по-нататък в писмото се казва: „Обещайте му са още, че може поради старостта му и многогодишната му служба да се провозгласи и священоначалник народни. Нужно е же да пишат и до общината да й възбудите честолюбието и да й прикажите, що тя принася с дохожданието на владиката на въпросът и що има да загуби в историята с недохожданието му. Тая община е честолюбива, само и липсват знанията на правото си"[11].

Раздвижването сред българските дейци в Цариград предизвикало бурната реакция на Патриаршията, която от своя страна изпраща такрир с противоречива и лъжлива информация и с крайно искане турското правителство „строго да накаже виновниците на смущенията и раздорите и да ограничи дързостта на тези человеци, които се надигат срещу вярата му и привилегиите му"[12]. Във връзка с такрира тримата архиереи и д-р Стоян Чомаков на 8 декември 1868 година изпращат лично писмо до Иларион Ловчански, в което като излагат важните и тържествени обстоятелства за българския народ, за бъдещето и историята му, за нуждата да бъде подадена братска и християнска ръка, го молят: „Побързайте убо по-скоро да дойдете, за да можете да участвувате с нас заедно в защищението на народните ни искания... Като се облегнете на духовното си стадо и на законностите, не трябва да се боите от нищо, защото ние сми свободни да си връшиме работата по святите закони"[13]. Горното съдържание не е послужило като мотив за поведение на Иларион Ловчански, защото ден след написването му, той е вече в Русе на път за Цариград. Веднага след пристигането на брега на Босфора заедно с Доротей Софийски и Панарет Пловдивски поднасят на патриарха оставките си от служене на Великата църква. Въпреки приповдигнатото настроение и готовност за решителни стъпки за постигане набелязаните цели, Иларион не сварва подобаваща за случая обстановка. Липсва единомислие сред владиците относно службата „във време на която с един предварително съставен и с мотиви написан акт да провъзгласят независимостта на българската йерархия"[14]. Д-р Стоян Чомаков подвежда духовните пастири с твърдението, че има решение на надлежния министър да не се посещава българската църква[15]. Едва когато се разкрива несъстоятелността на горното запрещение, на 2 февруари 1869 г. Иларион Макариополски, Иларион Ловчански и Доротей Софийски отслужили панихида за Авксентий Велешки в българската църква. Поведението и отношенията между владиците по време на заседанията на сформирания български смесен съвет, често пъти лишени от коректност, толерантност и етика, стават причина да се избере председател и за такъв бил предпочетен Иларион Ловчански като най-стар по рождение и ръкоположение[16].

1869 година се явява като година за оглаждане на характери и уеднаквяване на становища между членовете на привременния съвет. На 28 февруари 1870 година великият везир Али паша представя на смесената българо-гръцка комисия по един екземпляр от Фермана, с което се учредява църковна област с официалното име Българска екзархия, която да се управлява от синод под председателството на Екзарх. За пръв е избран Иларион Ловчански.

---

1. **Станимиров, Ст.**, Из черковната история на град Ловеч. В: Ловеч и Ловчанско, т. II, 1930, с. 33; 2. **Васильов, Т.**, Иларион Ловчански и църковният въпрос. В: Духовна култура, г. I, кн. 1 и 2, с. 110-111; 3. **Лалев, Ив.**, Разпространение на възрожденската книжнина в Ловешкия край (автори, издатели, спомоществователи). Год. на музеите от Северна България, кн. XVII, В. Т., 1991, с. 109; 4. **Станимиров, Ст.**, Цит. съч., с. 33; 5. **Маркова, З.**, Ловеч в борбата за самостоятелна българска църква. В: Духовна култура, кн. 9, год. LXXIII, 1993, с. 4; 6. НБКМ-БИА, IA, ф. 6, а.е. 262, л. 1; 7. Пак там; 8. **Радивоев, М.,** Време и живот на търновския митрополит Илариона (Макариополски), С., 1912, с. 256-257; 9. Пак там, с. 259-260; 10. Пак там, с. 260; 11. Пак там; 12. Пак там, с. 260-261; 13. Пак там, с. 262; 14. Пак там, с. 272; 15. Пак там, с. 273; 16. Пак там, с. 274.

# БОРБАТА ЗА НАЦИОНАЛНА ПРОСВЕТА И ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ И ВРЪЗКИТЕ НА ГАБРОВЦИ С ИЛАРИОН МАКАРИОПОЛСКИ

## Даниела Цонева

Процъфтяването на занаятите, оживеният пазар и търговските отношения през XIX век активизират обществения живот и внасят нови настроения и идеали. Оценило възможностите на знанието и неговата необходимост за стопанския напредък, както и значението на църквата като едно от важните средства за национален живот и култура, българското възрожденско общество издига искания за национална просвета и независима българска църква.

Обнародваните от турското правителство два реформени акта - Гюлханския хатишериф от 1839 г. и Хатихумаюна от 1856 г., чрез които се прокламират равни права за всички поданици на империята, дават законно основание на българите за организиране на легално движение за осъществяване на своите стремежи за културно-духовна самостойност.

Габрово не прави изключение в общите закономерности на възрожденското ни общество. Икономически укрепнало, с чувство за обществена ангажираност, габровското население се влива в общия процес за развитие на учебното дело и на църквата като общонародни и български. След откриването на първото новобългарско училище през 1835 г., Габрово се превръща в център на българското образование през XIX в. Това събитие слага своя отпечатък върху ежедневието на габровци, съдейства за разширяване на техните разбирания за стойността и значението на знанието. Селището ни, което като църковно-религиозна община спада към Търновската епархия, се сочи и сред ония чисто български, занаятчийско-търговски центрове, които се включват със свои прояви в движението за национална църква и имат определено място и роля за успешния му изход.

Близо пет века, след като е изпратен на заточение последният български патриарх Евтимий, през 1872 г. Търновската епархия посреща своя пръв български владика, човекът - главна фигура в борбата срещу гръцкото църковно и духовно иго. Роден през септември 1812 г. в гр. Елена, 19-годишният Стоян Ст. Михайловски приема в Хилендар монашество и името Иларион, за да бъде издигнат през 1858 г. за епископ Макариополски и предстоятел на българската църква в Цариград. А на 25 май 1872 г. Синодът при екзархията одобрява единодушно и ръкополага за търновски митрополит Иларион Макариополски. Чрез изпратеното на 30 май 1872 г. Окръжно, той се обръща към епархиотите си, че е щастлив при „залеза на живота си“ да посвети „останалите си сили и дни“ в служене на народа при тясна връзка на пастир и паство[1].

Габрово и габровци се вписват по своеобразен начин в живота и дейността на този българин. Васил Априлов, Никола Е. Сапунов, Христо Ст. Арнаудов, Тодор С. Бурмов имат определено място в неговото битие, сближават се и работят с него, въздействат му.

За да бъде полезен за народните нужди, Иларион е с желанието да получи по-високо духовно образование. Относно намеренията си да продължи богословското си обучение в Русия, той започва преписка с Васил Априлов. Вероятно д-р Иван Селимински - учен, обществен и просветен деец, радетел за новобългарско образование, свързва своя млад приятел с Априлов, с когото самият той за времето 1840-1844 г. води активна преписка[2]. Убеден в думите на одеския българин, че „само възпитаните в Русия могат... да станат полезни на народа си"[3], Селимински не само го моли да обмисли средствата за постъпване в руски учебни заведения на млади българи, които имат определени интереси, но му и посочва конкретни имена, между които и на Иларион Стоянов Михайловски[4]. Запазените пет писма от В. Априлов до Иларион свидетелстват освен, че габровецът успява да издейства разрешение от руския Синод за настаняването му в Киевската духовна семинария, но и че кореспонденцията между двамата има важно въздействие върху бъдещия народен водач. Те са публикувани за първи път от Димитър Костов през 1922 г. в „Известия" на Етнографския музей, София. Открити в музея на Русенската мъжка гимназия, писмата са подарени през 1904 г. от Спиридон Стомоняков, габровски търговец в Одеса, член на Одеското българско настоятелство и душеприказчик на Априлов, който след Освобождението живее в Русе[5]. Писани са в периода август 1841 - юни 1842 г. и третират различни въпроси, отнасящи се освен до основния момент - обучението на Иларион в Русия, още до развитието на църковното дело, състоянието на българското училище, за необходимостта от българска типография и значението на българската книжнина, за събирането на старини, свързани с историческото развитие на българския народ[6]. Според В. Априлов молбата на Иларион може „да стане за напред закон да дохождат безпрепятствено людие священнаго звания, кога са за учение"[7]. След като разрешението за обучение е получено, Априлов дава напътствия на младия българин за подробностите около подготовката на пътуването. Съветва го да си осигури руски учител „помесячно", като обещава да му изпрати за целта речник[8]. Убедил се в нравствените добродетели на своя сънародник, той му възлага различни поръчения, свързани както с неговите лични и обществени интереси, така и с възможностите за осъществяването им от Иларион. Като му зарьчва да изучи как вървят „учебните работи в Отечеството" и в Габровското училище, Априлов го моли „опишете се подробно" и „на Габровските Епитропи да кажете, да ви дадат писма и школският счет (хисап) да ни донесете"[9].

Дали претекстът, че „не било обичай духовни лица да се възпитават в Русия"[10] е причина за отказа на Патриаршията да даде позволително писмо или внушеното от нея обещание на княз Богориди, че Иларион ще бъде назначен за епископ[11] осуетява заминаването му за Русия, но една негова мечта остава неосъществена за цял живот. Въпреки това писмовната връзка между габровеца В. Е. Априлов и Иларион Михайловски има определено влияние върху младия българин, който известно време поддържа априловата концепция за „просветно повдигане на народа"[12].

Имената на габровците Никола Сапунов, Хр. Арнаудов и Тодор Бурмов свързваме с най-активния период от живота на Иларион Макариополски - неговото формиране и изява като народен водач в борбата за самостоятелна българска църква. Макар да са с различно обществено и социално положение, техните прояви са обединени от трудностите и постиженията на всенародното движение. Свидетелство за връзките на Никола Сапунов с Иларион е едно писмо от 15 януари 1850 г., в което габровският първомайстор на абаджийския еснаф в Галата, пише до Петко х.Манафов, стопански и обществен деец в Габрово: „От лето 1844 като подействувахме с покойнаго Неофита и Илариона заради церкова и друга преднадлежаща полза на нашего болгарски народа и като са пратиха на сургун (б.а. - „сюргюн" - заточение) от великата церква и тако остая работа, после в лето 1847 пак са подбуди... и ми дадуха полновластна книга като да действувам силно за церковата болгарска"[13]. Във връзка с идеята на цариградските българи да се създаде български храм и в столицата, през 40-те години на XIX в. започват преговори с Патриаршията, в които участва и габровецът Никола Евтимов Сапунов. За изготвянето на разрешението отбелязва Раковски, „трябваше да се определи един человек да тича подир тази работа, да събира иприканя българските общества в Цариград" и допълва - „бе ся определил някой си Николчо Евтимов от Габрово"[14].

Със същата цел - да действат пред гръцката Патриаршия и пред турското правителство за „нуждните потреби, които се отнасят до нашата вяра, от които сме лишени и тува в Цариград и по всичката Болгария"[15], цариградските търговско и еснафско съсловия издават през юни 1845 г. пълномощно на „архимандрита Неофита Котленеца и проигумена Илариона Еленца". Пълномощното е заверено с печата на абаджийския еснаф, първомайстор на който е Никола Сапунов.

В съответствие с прокламираните пред турското правителство искания за български владици и църква Никола Е. Сапунов отбелязва в Дневника си по съграждането на българската черква „Св. Стефан" в Цариград, че на българите им е необходима църква, „в която да се служи богослужение на наш язик, за да проумеваме и ние християнските си длъжности, както и другите народи"[16]. Този дневник е свидетелство за трудностите, които трябвало да преодолява младото българско движение, заплашвано от патриаршеските интриги, турската администрация и все още вътрешната си незрелост[17]. Упълномощени от цариградските българи, Иларион Михайловски и Никола Сапунов са призвани от народните нужди да работят за успеха на българската кауза, при което пътищата им на действие намират свои допирни точки.

Събитието, което вероятно за първи път среща габровският търговец Христо Арнаудов с Иларион и обединява действията им, е изграждането и уредбата на нова черква в Цариград. На свиканото през юни 1858 г. общо събрание на цариградското българско общество за определяне основните положения на уредбата и управата на новата българска църква, председателствано от Иларион Макариополски, са формирани две комисии. Във втората, наречена настоятелство, което се състои от пет члена с търговско звание, е избран търговецът Хр. Ст. Арнаудов от Габрово. Той е включен и в състава на народното надзирателство на църквата „Св. Стефан" и е един от четиримата членове на надзирателството (Хр. П. и Никола П. Тъпчилещови, Дим. Ив. Гешолу), които са с право да подписват „всяка кореспонденция и всяко писменно одържение вътрешно или вънкашно"[18]. Като епитроп на българската църква в Цариград името на Хр. Арнаудов се отбелязва в протоколите от заседанията на настоятелството за годините 1858, 1859, 1860 г. От позициите си на член на църковното настоятелство Хр. Арнаудов заедно с други цариградски българи, между които още двама габровци - абаджията Никола Е. Сапунов и търговеца Наню Трифонов, се обръщат към Иларион Макариополски като предстоятел на българската църква с молба за съдействие, носеща датата 21 април 1860 г. Поради „безбройните злоупотребления на Гръцкото Високо Духовенство" те заявяват, че не могат вече да „припознават" властта му и молят Иларион да се съобрази тази тяхна „истинно християнска постъпка", продиктувана от желанието им „да уvардиме чиста и несквернa нашата православна Вяра"[19]. Освен че взема участие в процеса на развитие на църковното движение, Хр. Арнаудов изразява интересни мисли и оценки за същността на борбата за българска църква. Според него „народната работа... утива като рак на бързей". Категоричен, че тя „ще напредне понеже не ще изменимe ни вяра, ни обряди, нито обичаи", за него единственото значение за успеха на народното движение е „постоянство, постоянство и друго спасение няма"[20].

В тесни връзки с Иларион Макариополски е и габровецът Тодор Бурмов, който заедно с него и други българи в Цариград, приемат решението за скъсване с Патриаршията и обявяването на самостоятелна българска църква, революционен акт, извършен на 3 април 1860 г. Тодор Бурмов пристига в турската столица на 13 февруари 1860 г., период в който идеята за независима българска църква, подета и пропагандирана освен от българската емиграция и в много райони на българските земи, става девиз на нашите народни дейци и най-важен въпрос за разрешение от българския народ. Години по-късно в писмо от 17 август 1871 г. той ще напише до Ив. Кишелски, обществен, политически и военен деец: „...чи съм излязъл от Габровското училище, защото мя искаха обстоятелствата и нуждите на народът в Цариград, тогава като габровците не бяха в състояние или не щяха да ми плащат платата ми за учителството"[21]. Писмата на Г. Кръстевич и Г. Золотович, писани до Т. Бурмов през последните месеци на 1859 г., както и решението на надзирателите и настоятелите на сп. „Български книжици" от 31 декември 1859 г., дават точния отговор защо Бурмов се озовава в Цариград по средата на учебната година[22]. Със своите статии за защита на православието, отпечатвани в „Цариградски вестник", чрез работата си като редактор на сп. „Български книжици" (1860-1862 г.), на в. „Съветник" (1863-1864 г.), на издавания от него в. „Време" (1865-1867 г.), той се утвърждава като един от видните представители на умереното течение в движението за независима църква.

В спомените си Тодор Бурмов отбелязва, че се запознава с Иларион Макариополски още в първите дни от идването си в Цариград и се среща с него твърде често през следващите дни на февруари и март[23]. Поканен от Иларион той присъства заедно с Дим. Гешолу, Николи х.Минчоглу, Хр. Тъпчилещов и Ив. Найденов на тайно събрание, на което идеята за формален отказ от Патриаршията получава своето решение[24]. Във връзка с подготовката на този акт Тодор Бурмов съставя и отпечатва брошурата „Българите и високото гръцко духовенство", в която пише: „Ние... сме имали патриарси и патриаршия. Това право що сме имали, на никого не сме го дали и никой не може да ни го отнеме с правда..."[25]. Поради временния успех на появилото се след Кримската война сред определен кръг български дейци униатско движение, на 22 декември 1860 г. в метоха на черквата „Св. Стефан" се свиква голямо събрание, което изготвя възвание към българите за запазване единството на народа. Сред подписалите се под документа представители на цариградското българско общество с различно обществено и социално положение начело с Иларион Макариополски, вписват своите имена и габровците Тодор Бурмов, Хр. Арнаудов и Киро Лазаров[26]. Двете слова на Бурмов - от 1 март 1861 г. на свиканото от българската църковна община събрание и от 11 май с.г. след тържествена литургия, са отговор на българите за потъпкване на техните правдини и в защита на низвергнатите без законно основание български духовни водачи Иларион Макариополски, Авксентий Велешки и Паисий Пловдивски. Според него отдалечаването на архипастирите още повече ги свързва с народа, а „с търпението и постоянството си ще възтържествуваме над тези притеснения и гонения, които посрещаме от беззаконните фанариоти"[27].

Връзките на Иларион Макариополски с Габрово не се ограничават само с контактите му с посочените представители на габровската емиграция. Преписката му с Габровската община, срещите му с габровското население, с представители на различните обществени институции в Габрово, имат също определено взаимно въздействие.

Първото идване на Иларион в Габрово отнасяме към годината 1856 и е свързано с въстанието на капитан Дядо Никола. Той посещава селището ни като представител на църковната власт от Търновската епархия в състава на правителствената комисия, изпратена да обследва районите на действие на Капитан Николовото въстание[28].

Габровското население е съпричастно към всички събития, белязали пътя към изграждането на самостоятелна българска църква. Габрово е между 33-те града, които след Великденската акция от 1860 г. изпращат прошения до Високата порта да признае новосъздадената българска църква с Иларион Макариополски[29]. Габровци са едни от първите, които на 23 април 1860 г., Гергьовден се отричат от гръцкия патриарх. В местните църкви по време на службите не се споменава името на патриарха и на търновския митрополит[30]. Те изпращат писмо на Иларион, за да потвърдят със своите подписи и печати, че на „драго сърце отсега нататък" го припознават за „църковно началство". След като го уведомяват, че „ний излязохме от търпение и с радост ся отрекохме и ний от богоумразната власт на гръцкото духовенство", габровци го уверяват, че са сторили „онова, което нашата совест, съобразно с законите на нашата вяра ни кара да припознаваме“[31]. Когато узнава, че Иларион е неизвергнат (свален) от гръцкия църковен събор (24.II.1861 г.) в негова защита на 26 март габровското население афоресва тържествено в местните църкви цялото гръцко духовенство с патриарха, събитие хроникирано в книгата „Духовен Маргарит“ на църквата „Св. Богородица“ в Габрово[32].

Приел „духовното освобождение“ на българския народ като „своя длъжност“ в писмо от 21 септември 1871 г. Иларион Макариополски изказва своите „неизразими и разнообразни“ чувства към „благочестивото“ християнско население на поверената му епархия и заявява, че поема „святата и висока служба“ в „Староуважемата“ Търновска епархия, за да действа „за утвърждение на придобитите ни църковни правдини, ... за правилното и редовно управление на народно-църковния живот“[33]. Още преди Иларион да пристигне в Търново, за да се заеме с устройването на църковните дела в епархията, габровци търсят неговия съвет и съдействие. Ръкополагането на един кандидат за свещеник е акт с особено значение според изискванията на църковното право, но и важна отговорност на българското възрожденско общество. Затова членовете на Габровската община споделят с него притесненията си относно неправомерното ръкополагане на Стефан Андреев за свещеник. В отговор на тяхната жалба в писмото си от 15 август 1872 г. митрополит Иларион Търновски уведомява габровци за взетото решение - Стефан Андреев „да е лишен от всяко священодействие, да няма право да туря нито прост епатрахил по всичката наша богоспасаема епархия като ръкоположен незаконно“ и им обръща внимание, че ако това решение „се престъпи ще се вземат по-строги мерки“[34]. Текстът на това писмо е интересен от гледна точка на строгите изисквания за спазване на каноничното право, което поставя определени условия за съхраняване статута на българското възрожденско духовенство.

Пристигането на Иларион в Търновската епархия е уважено от габровци с изпращането на „нарочна депутация“, която да изрази чувствата на признателност към неговите дела и да отправи покана за посещение на нашия град. Оценявайки приноса на габровци в църковно-националната борба и в отговор на поканата, в писмо от 19 септември 1872 г. до Габровската градска община той споделя: „Считаме за чест наша“, че Габрово „е под наше духовно ведомство“. Иларион възприема известията за „добрия вървеж на учебните заведения“ в Габрово с „душевно възхищение и сърдечна радост“, според него те дават „достатъчно духовна храна не само на Габровското българско население, но и на младежи от разни страни на България“ и са „потомци достойни на присnопамятните (б.а. - незабравимите) и великодушни ваши съграждани и благодетели“[35]. Със същия интерес и възхищение Иларион разговаря за училищните дела и с габровските пратеници на свикания на 16 октомври 1872 г. първи епархиален събор в Търново - учителят Райчо М. Каролев, свещеникът Михал Маринов и търговецът х.Георги Хр. Хесапчиев[36].

Габровци посрещат Търновския митрополит на 15 декември 1872 г. Според Доростоло-Червенския митрополит Василий, който придружава Иларион като негов дякон, посрещането му в Габрово е най-доброто след свищовското[37]. Райчо Каролев си спомня: „Улиците бяха препълнени с хора и никакъв ред вече не можеше да се пази: всеки искаше отблизо да види българския владика“[38]. През 8-дневния си престой в Габрово търновският митрополит Иларион се среща с членовете на училищното настоятелство, читалището, женското и ученическото дружества, на габровската община, с представители на чорбаджийството, духовенството и еснафството, служи в църквата „Св. Богородица“, като тържествено я освещава[39]. При разговорите си с габровските еснафи, той им изказва похвали „за примерната ревност към просвещението“, както и затова, което дотогава са сторили по съграждането на новото училище[40]. Във връзка с доизкарването на училищната сграда Иларион Търновски отбелязва, че еснафите от Габрово само праха от обущата си да отърсят и продадат, пак ще съберат пари, за да изкара всеки от тях по една одая[41]. През 1873 г. на път от Казанлък за Търново той отново е в Габрово и тогава посещава всички училища, читалището, женското дружество и мъжкия пансион[42]. Габровското население, което му изразява „величайша признателност“, го изпраща с още по-голяма надежда и вяра.

Връзките на габровци с Иларион Макариополски са израз на стремежа на възрожденския българин да опознае своите духовни водачи, да намери свое място в общественото развитие. А участието на габровци в борбата за национална просвета и църковна независимост е не само илюстрация на процеса за съзряване на общественото им чувство и ангажираност, но и потвърждение за формиране на националното им самосъзнание.

---

1. **Арнаудов, Мих.**, Иларион Макариополски митрополит търновски, 1812-1875 г., С., 1925, с. 378-379; 2. **Арнаудов, Мих.**, Априлов, Живот, дейност, съвременници, С., 1935, с. 243; 3. **Априлов, В.**, Събрани съчинения под редакцията на Мих. Арнаудов, С., 1940, с. 408; 4. Библиотека д-р Ив. Селимински, III, с. 7-15; 5. **Костов, Д.**, Пет писма на В. Априлов до Иларион Макариополски. В: Известия на народния Етнографски музей в София, г. II, кн. I и II, С., 1922, с. 23-25; 6. Пак там; 7. Пак там с. 26; 8. Пак там; 9. Пак там, с. 27; 10. **Арнаудов, Мих.**, Априлов, Живот, дейност..., с. 254; 11. **Арнаудов, Мих.**, Иларион Макариополски..., с. 77; 12. Пак там, с. 7; 13. ДА-Габрово, ф. 746К, оп. 1, а.е. 10, л. 1; 14. **Раковски, Г. С.**, Съчинения, с. 392; 15. НБКМ-БИА, ф. 1, № 1512; 16. Дневник на Н. Е. Сапунов по съграждането на първата българска в Цариград черква „Св. Стефан“ 1847-1849 г. В: Периодическо списание на Българското книжовно дружество, т. III, 1884, № 11, с. 64-65; 17. **Сапунов, Н.**, Цит. съч., с. 59-113; 18. Материали по деятелността на първата българска община в Цариград, сп. Български църковен преглед, т. I, 1895, кн. 3, с. 71; 19. НБКМ-БИА, ф. 112, а.е. 182, л. 23; 20. ИМ-Габрово, Инв. № 20027, 20029-В; 21. НБКМ-БИА, ф. 16, а.е. 4, л. 29-31; 22. Пак там, ф. 16, а.е. 178, л. 4-11; а.е. 128, л. 1; **Балабанов, М.**, Тодор Бурмов, Студия, С., 1908, с. 6-7; 23. НБКМ-БИА, ф. 16, а.е. 1, л. 193; 24. **Арнаудов, Мих.**, Иларион Макариополски..., с. 74; 25. **Бурмов, Т.**, Българо-гръцката черковна разпра, С., 1902, с. 97; 26. Пак там, с. 151-156; 27. Пак там, с. 208-209; 28. **Кисимов, П.**, Българските завери, В.Т., 1994, с. 178; 29. **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1971, с. 154; 30. **Цончев, П.**, Из общественото и културно минало на Габрово, С., 1934, с. 373; 31. Български книжици, г. III, част II, юли 1860, кн. 1, с. 69; 32. **Гъбенски, Хр. и П.**, История на град Габрово и габровските въстания, Габрово, 1903, с. 85; 33. ИМ-Габрово, Инв. № 1501-В; 34. Пак там, Инв. № 2093-в; 35. Пак там, Инв. № 483-В; 36. Училищен преглед, 1900, кн. XI и XII, с. 1044-1045; 37. **Арнаудов, Мих.**, Иларион Макариополски..., спомени и статии, с. 61; 38. Училищен преглед, 1900, кн. XI и XII, с. 1046; 39. **Цончев, П.**, Цит. съч, с. 383-384; 40. **Радивоев, М.**, Време и живот на Търновския митрополит Илариона (Макариополски), С., 1912, с. 419; 41. Училищен преглед, цит. сп., с. 1048; 42. **Арнаудов, Мих.**, Цит. съч., с. 64.

---

# НАЦИОНАЛНО-ПАТРИОТИЧНИ МОТИВИ В ЦЪРКОВНАТА ДЪРВОРЕЗБА

*(по материали от Габровско)*

## Юлияна Шулекова

Изкуството винаги е било за църквата представително и престижно, затова и дърворезбените иконостаси имат не само функционално, но и декоративно предназначение.

Предмет на настоящото съобщение е църковната дърворезба и по-специално семантиката и символиката на някои нейни мотиви. В изкуството предназначено за религиозния култ през епохата на Възраждането започват да навлизат разнородни символи, представи, фолклорни мотиви, остатъци от древни митове, макар и в преобразен вид, здраво свързани с народното мислене и бит. Този процес се дължи не само на жизнеността на художествените традиции, но и на фактори от обществен, национално-политически характер. Една култура, която се е сраснала с народното мислене и живот, става устойчива срещу всякакви опити за поглъщане и асимилация на българския етнос, независимо дали те идват от политическия поробител или от гръцкото духовенство[1]. Затова в условията на османското владичество християнството и българската църква се обособяват като сила, противостояща и противодействаща на мюсюлманството.

Българинът често съсредоточава всички свои физически и духовни сили в борба за самосъхранение и опазване на българщината, затова и народното изкуство, фолклорните представи и образи се използват наред с останалите средства за въздействие и борба срещу духовния и политически поробител. Възниква една своеобразна форма на взаимно проникване между фолклорното мислене и религиозното съдържание. Ето защо българската църква допуска фолклора, чрез изкуството предназначено за храма и религиозния ритуал. На първо място дърворезбата, заедно с каменната пластика се оказват изключително податливи на фолклорни внушения. Източноправославната църква не е канонизирала тези две изкуства и творческият гений на народните майстори е намерил широко поле за по-свободното и по-широкото приобщаване към тях на съдържание и символи с фолклорен произход и семантика.

Габровските църкви са просторни. Иконостасите им са композирани на ширина, не са високи. И в трите най-стари църкви в града олтарите се издигат с две стъпала над подовата площ. Това подсилва впечатлението от монументалността им и в същото време от лекотата, с която се издигат. Иконостасите са разделени както обикновено на три части: централната по-висока част, където са разположени олтарните врати или т.нар. „царски двери" и високо горе венчилката с разпятието и две лами в основата, и две по-ниски крила.

В края на XVIII и началото на XIX век Габрово вече е богат стопански и културен център[2], но в списъка на упражняваните от габровци занаяти, не влизат резбарството и иконописта, затова при строежа на своите църкви те търсят прочутите майстори-марангози от Трявна. Един от шедьоврите на тревненското резбарско изкуство е иконостасът в църквата „Йоан Предтеча" в Габрово. Приема се, че той е работен през 1814 г., спомената в надписа, оставен от майстор Георги от Видин. по сведения на големия наш изкуствовед проф. Н. Мавродинов[3], Георги е ходил в Ерусалим, бил хаджия, бил в Атон. Той донесъл в Трявна бароковото схващане за резбата и скулптурното третиране на животински изображения и хора. Майстор Георги имал чувството за собствено достойнство и национална принадлежност, съзнание за отговорността на работата, която върши, затова оставил писмен документ - надпис, притулен високо на колоната над лозницата.

В иконостасите на църквите „Йоан Предтеча" и „Успение Богородично" от Габрово се налага фолклорният дух, разработени са мотиви с ярко обществен характер, с национално-патриотична тематика. По колонки, пиластри, люнети, големи и малки табли с особена любов майсторите изрязват буен флоранен мотив, взет направо от т.нар. „българска градинка". Това са изображения на ружа, роза, маргарита, хризантеми, кринове, както и от природата (клонки от хмел, папрат, лоза с гроздове, листа от бук, дъб, жельди), които имат и своята семантика. Понякога дори обикновени наглед растителни мотиви, носят белезите на символика, свързана с народни поверия. В тези иконостаси са съхранени следи от обредно заклинателни символи, чийто корени се търсят в стари, езически представи, апотропейни изображения и знаци, свързани с българската обредност и в същото време ги изменят понякога в дисхармония с църковните канони и ритуал. Орнаментът, подобно на писмото става изразно средство и с него тревненските марангози излагат своите мисли, чувства и отношение към света.

От растителните видове най-голямо приложение имат лозата, карамфилът, кипарисът, ружата, розата, „Дървото на живота“ и др. Лозата заема особено място в габровските иконостаси. Тя преминава от античното в християнското изкуство като в Стария завет символизира обетованата земя, а в Новия завет- Царството божие[4]. Тя е особено добре развита в централната част на иконостаса в църквата „Йоан Предтеча“ от Габрово. Мотивът въплъщава темата за плодородието и в най-ранните пластични реализации вероятно е служела като знак със заклинателен характер. Орнаментът ѝ е композиран от едри гроздове и листа. Като център служи изображението „Корен Йесеев“, своеобразен вариант на „дървото на живота“ също много популярен мотив в народното изкуство. Представен е от легнала библейска фигура с орел и от нея на двете ѝ страни излизат лозовите стебла и листа, гроздове. Въпреки, че е разработен в съответствие с християнската догма, повторно засиленият интерес към този сюжет през епохата на националноосвободителните борби отвежда към национално-патриотичната тематика, тъй като по това време у нашия народ нараства интересът към собственото минало и затова темата за Христовия род вероятно е пораждала по асоциация размисъл за корена на българския род. Особена е семантиката и символиката на голям брой изображения, които се виждат върху тези иконостаси и част от които имат също връзка с национално-патриотичната тематика.

От животинските изображения в габровските иконостаси се срещат най-много птици в различни положения (кацнали, летящи, кълвящи грозде, листа). Старата символика е вложила много значения в образите на птиците. Още в библейско време гълъбът навлиза в изобразителното изкуство като емблема на вечния мир, в християнското изкуство играе ролята на Светия дух[5]. В габровските иконостаси често е съчетан с други мотиви като цветя, вази с цветя, кошници и т.н.

След гълъба най-значимата птица, която използват тревненските майстори-дърворезбари, е орелът. Освен представянето му в естествен вид още от дълбока древност се създава и идеята за двуглавия орел[6]. Орли се виждат в долния край на двете колонки при олтарната врата в църквата „Йоан Предтеча“ в Габрово, по аналоите в църквата „Св. Троица“ и „Успение Богородично“, където е представен като двуглав орел с корона и жезъл. Той стои и на външната фасада, под каменния корниз на църквата „Успение Богородично“. Орли увенчават и амвоните на църквите „Св. Троица“ и „Йоан Предтеча“, появяват се в лозницата между фигурите на старозаветните пророци и играят роля на емблема за царска и държавна власт и оттам идеята за освобождението ни.

Символиката на орела е твърде сложна и разнообразна. Според Стария завет[7], той е символ на могъщество и сила, на възобновяване и подмладяване. В старото християнско изкуство на него му се предават няколко значения[8]: на духовно възобновяване, на Христовото възнесение, на борещата се светлина срещу тъмнината и злото[9]. Той става хералдичен знак на гръцката Патриаршия, основен мотив е и в герба на Русия[10], когато държи скиптър и жезъл. През епохата на Възраждането той се появява в народното изкуство у нас. Двуглави орли са изрязани или скулптирани на много места в иконостасите в Габрово и те възпроизвеждат буквално държавния герб на Русия. Този интерес към тях не може да не ни удивлява, защото тревненските майстори, представят един народ, който в края на XIX век няма собствена аристокрация, нито пък собствена държавна власт и вероятно той е събуден от национално-патриотични въжделения на българския народ по това време. Тревненските резбари използуват герба на Русия, водени от съзряващата надежда за политическо освобождение и възможността да се образува нова българска държава. За да отговорят на тези националноосвободителни стремежи на българския народ те се позовават именно на старите символи и изображения, като ги преосмислят отново през епохата на Възраждането в други, с национална окраска и семантична натовареност.

За тази цел изключително подходящо се оказва и изображението на лъва. На владишките тронове в подножието и подръчниците и в трите църкви в града са скулптурно изрязани разярени лъвове. Те се виждат и по пиластрите в някои от църквите. Лъвът, както знаем още в „Стематографията" на Хр. Жефарович[11] се явява като емблема или герб на българската държава, а тук в нашия случай може да се приеме, че охранява християнската църква срещу мюсюлманското оскверняване - едно застъпничество със силен национално-родолюбив оттенък. Така наречените своеобразни „гербове" - лъвски фигури с корони се наблюдават и при централните пиластри в иконостаса на църквата „Успение Богородично" в Габрово. Чрез тях се търси внушение за българското начало като политическа и държавна власт.

Особено място в дърворезбата на габровските църкви се отделя и на митичните и фантастични същества, които са в неразделна връзка с фолклорното мислене и народните поверия. Между тях се откроява образът на ламята, женско същество с иконографски вид на грамадно влечуго[12], или бозайник с цепести крила и крокодилска паст. На второ място идва змията, която като фигура се различава от ламята, но семантично се отъждествява с нея[13]. Интересът към тези същества ни насочва към здравите връзки на църковната дърворезба с фолклора, подхранвани от един наивно-примитивен символизъм, който са влагали майсторите в тях. Два типа са основните мотиви, при които ламята присъства като основен образ-символ. Първият мотив са две симетрично разположени лами при разпятието, а вторият е двуглавата андрогинна ламя, увенчаваща „царските двери" на някои иконостаси от Габровско (църквата в с. Енчевци).

Ламите при венчилката са разположени в подножието на голямото разпятие, винаги в строга огледална симетрия. Те са известни още като дракони и водят далечното си начало от източното изкуство[14]. Те символизират отрицателните сили в света. Те са злите демони, в борба с тях влизат здравите и градивни сили. В християнската символика[15] драконът олицетворява езическото начало, което е победено от християнската вяра и то с разпятието на Исус Христос. В мотива лами-дракони - разпятие в народните представи и традиции се различава темата за охраняването и темата за противоборството. Темата за охраняването е една от най-старите в нашето изкуство[16]. У нас тя се пренася с приемането на християнството чрез Византия[17]. В същото време тя включва и народните поверия и предания за змията пазителка на къщи, врати, мостове[18]. Затова в този мотив двете лами според В. Ангелов[19] могат да се приемат като пазителки на православната вяра и на българщината, идея дълбоко залегнала в народното съзнание и народните традиции.

Много са мотивите от животинския свят, които са използвани от тревненските марангози. Една част от тях могат да се свържат с фолклорните представи и имат предохранително, заклинателно предназначение - лами, змии, лъвове, разположени отстрани на двери, тронове, разпятие, за да ги пазят, а друга част говорят за проявен интерес към национално-патриотичната тематика - двуглави орли, лъвове с корони. Именно към тази група се отнасят и двуглавите орли, символи на държавния герб на Русия, към която са обърнати погледите на поробения народ в края на XIX век, разярените лъвове, които са въвлечени в нови композиционни решения, без съмнение подсказани от политическите борби по това време. Ако приемем, че това е така, то тези изображения представят осмисляне на национално-патриотичните надежди и упования на нашия народ в условията на турското робство. Разбира се, писмени документи за вложени в тях значения и идеи не са оставени, обаче населението по тези места и селища и до днес тълкува тези мотиви и образи не толкова в религиозен, а в национално-патриотичен дух.

И така тревненските резбари, работили иконостасите в габровските църкви, използват мотиви и образи здраво свързани с фолклорните представи на нашия народ, както и свързани с националните въжделения и стремежи към свободата. Те създават едно изкуство, което се е превърнало в опора на нашия народ срещу асимилаторската политика на османските турци и гръцкото духовенство и спомагат за оцеляването на българския дух и народност.

---

1. **Ангелов, В.**, Възрожденска църковна дърворезба, С., 1986, с. 14; 2. **Цончев, П.**, Из стопанското минало на Габрово, С., 1929, с. 77; 3. **Мавродинов, Н.**, Изкуството на Българското възраждане, С., 1957, с. 106; 4. **Василиев, Ас.**, и колектив, Каменна пластика, С., 1973, с. 103; 5. **Покровский, Н. В.**, Церковная археология, Петроград, 1916, с. 45; 6. **Филов, Б.**, Старобългарско изкуство, С., 1924, с. 11; 7. **Василев, Ас.**, Каменни релефи, С., 1953, с. 43; 8. Пак там, с. 43; 9. Пак там, с. 43; 10. **Сперансов, Н. М.**, Земельные гербы Росии, М., 1947, с. 13-14; 11. **Жефарович, Хр.**, Стематография, В., 1741; 12. **Вакарелски, Хр.**, Етнография на България, т. III, 1974, с. 505; 13. **Георгиева, Ив.**, Българска митология, С. 1983, с. 89; 14. **Василиев, Ас.**, Каменни релефи, С., 1959, с. 55; 15. Пак там, с. 56; 16. **Ангелов, В.**, Възрожденска църковна дърворезба, С., 1986, с. 33; 17. Пак там; 18. **Георгиева, Ив.**, Цит. съч., с. 83; 19. **Ангелов, В.**, Цит. съч., с. 44.

# НЯКОИ РУСКИ СВЕДЕНИЯ ЗА ВАСИЛ АПРИЛОВ КАТО РАДЕТЕЛ ЗА НОВОБЪЛГАРСКА ПРОСВЕТА И ЦЪРКОВНА НЕЗАВИСИМОСТ

## Мария Димитрова

Посветил се на просвещението на сънародниците си българи, идеологът и благодетелят на новобългарското училище Васил Априлов не остава чужд на движението за независима българска църква. Отдалечеността от Отечеството му го лишава от възможността за пряко участие в него, но в писмата и книжовните си произведения Априлов изповядва пред сънародниците си своите пламенни идеи за възкресяване на старата българска йерархия и независима българска църква. За Априлов е от особено значение България да има образовани българи, изучили се в Русия старобългарски и руски, за да могат да затвърдят учебното дело в Отечеството и богослужението на роден език. Само така чуждото гръцко духовенство няма да се домогва до българските катедри, „защото българите ще имат свои сънародници, които не ще му отстъпват в образованието и в християнските знания и добродетели“[1].

От единоплеменните православни руси Априлов очаква братска подкрепа за родната ни просвета и църква, затова не жали сили да обърне погледа на българското юношество към просветена Русия. В „Записка от живущите в Одеса Задунайски българи“ от 8 юни 1840 г. до граф М. С. Воронцов, Априлов съобщава, че „в откритите за Дунава училища се нуждаят от учители и проповедници на Словото Божие. Българската писменост и богослужение от векове са еднакви с руските“[2]. Той моли графа да изходатайства от императора „разрешение да се приемат в Одеския Ришелевски лицей двама от пристигащите от България юноши и такова число в Семинарията на държавна издръжка. След свършване на курса първите ще заемат в България учителски длъжности, а вторите църковни свещеници“[3].

За да изпълни дълга си на православен християнин към България, която с болка гледа „забравена от чужда церковна корист“[4], Априлов повторно търси застъпничеството на одеските попечители на Габровското училище граф М. С. Воронцов и Херсонския и Таврически архиепископ Гаврил, за да измоли чрез тях от Императора и Руския Св. Синод „за живеещите в Турция българи някои милости по църковните им дела“[5]. През 1842 г. „Заселения в Новорусийския край Българин, родом от Габрово, селище на Балканите в Отоманската империя, понастоящем Руски поданик, с Православно Изповедание, записан в Нежинския гръцки магистрат Василий Априлов“[6], моли да му бъде разрешено отпечатването на Начала на християнското учение и Кратка свещена история и кратък катехизис, с иждивението на Руския Свети Синод „в полза на бедния Български народ, който при крайния недостиг на духовни пособия страда от пагубното влияние на Римски и Английски прелъстители, стараещи се да го отклонят от православието“[7].

Впоследствие Васил Априлов се ангажира сам с издаването на цитираните книги на собствени разноски в полза на Габровското училище, като в замяна на това моли Синода да дари на 4-те габровски църкви по един комплект църковни книги. По същото време Априлов представя чрез граф Воронцов на императора и своето Завещание от 60 хил. сребърни рубли в полза на Габровското училище, което с нарастването на капитала, след 80 г. трябва да прерасне в Духовна семинария (подчертано - б.а.), Лицей и Университет. Според §17 от Завета, на всеки юноша, учил в Русия със средства на Габровското училище, или като Априлов стипендиант, „ако приеме церковно звание, и ся вече да проповедува Български“[8], се опрощава по 1/3 част от дължимата сума за обучението. Убеден, че само издръжката и учебните заведения не решават въпроса, ако възпитаниците ни останат в чужбина, Априлов се стреми да им вмени в дълг: „Имайте за свята длъжност да обичате отечеството си... и помагайте му сякакво и като свършите учението, върнете се да слугувате на потребите му и на нуждите му“[9].

Разполагащ с достатъчно средства, за да закупи за църквите в родното си село необходимите им богослужебни книги, Априлов преценява, че ако бъдат подарени от Руския Св. Синод, това би било жест с огромно морално и политическо значение и „на бедните Християни, славещи Всевишния на еднакъв с Русите език, би било направено велико благодеяние“[10]. От своя страна граф Воронцов, министърът на просвещението С. С. Уваров и Св. Синод преценяват, че: „всички предложения на Априлов са видимо полезни по благодетелната им цел да съдействат за образованието на един от единоплеменните ни народи, поддържайки в него учение в Православната вяра на природния му език“[11].

На 10 май 1844 г. Априлов получава определените от Св. Синод и изписани от кантората на Московската Синодална печатница 4 комплекта църковни книги по представения от него списък: „4 Евангелия с кадифе и сребърен обков, 4 екз. Апостоли, 4 екз. Евангелия страстни в книжна подвързия, 4 екз. Ирмологии обикновени в 4 части, 4 екз. Каноника в 8 части, 4 екз. Минеи общи в 8 части, 4 екз. Миней Празничен в 8 части, 4 екз. Октоиси книжни в 2 книги, 4 Псалтира в 8 части, 4 Служебника в 8 части, 4 Типикона в листа и 4 Часослова без киновар“[12].

Пет месеца по-късно, на 10 октомври 1844 г., от Габрово се получава потвърждение: Епитропите на Габровския Соколски Монастир, Игумен Архим. Йосиф, Петре х.Христов, Андрей Семов, Епитропи на церквата Успение Пресв. Богоридицы, Денчо Бояджи, Епитропи на церква Пресветая Троицы, Ха Георги Станю Пашов, Епитропи на церквата Св. Йоан Предтеча, Христо Никола Бояджи и Мы попечителите на Габровското училище свидетелствуваме, чтото горните подписания са точно на епитропите на церквите“. Следват подписите:

„ Ха Петар ха Бакал
х. Иван П. Манав
Илия Цоню Бояджи
Стоян Добре
Христо Минчов
Христо Йонко
Пенчо Семов
Цоню Пенчо
Димчо Минчо
Петр Палаузов“[13]

С това си „своеручнописание“, скрепено и с църковните и училищния печати, габровските епитропи удостоверяват, че са получили чрез сънотечественика си Васил Априлов от Российския Св. Синод църковните книги за четирите габровски църкви, за което приносят „искренно благодарение на реченийат Синод“[14].

Направеното дарение е за 249,6 р., към които Априлов добавя още 100 р. в завещанието си, за да закупят господа попечителите от Москва „Евангелие малка мяра, което изпращат на Габрово на тамошната Успенска църква“[15].

Новооткритите ценни сведения за габровските църкви в руските архиви бяха повод да се потърси и в Габрово сведение за посоченото дарение, по наличните ни вече, макар и непълни данни (списъкът на изпратените църковни книги не съдържа данни за годината и местоиздаването им). С любезното съдействие на отец Христо от катедралната църква „Успение Пресв. Богородицы“, в един Общ миней, издаден в Москва 1838 г., на гърба на предната му корица бе открита следната приписка:

„Лето 1843-то месеца юний, получиха четирите църкви габровски сос манастирската, книги разни, по 16 екземпляра тоест евангелий, со украшения из вне осмогласник, триод цветний и сей общий миней, страстно евангелий... (не се чете - М.Д.) и часослов и прочий потребни книги которых ис ходатайствовали нашити Соороженци, кои нине живут у руской земли у город Одесе, исходатайствовали от Светий синоде гор. Санкпетре бург чрез речените Господа, Василий Априлов и Н. Палаузов, послани за нашити църкви, за спомен вечный о имени их и о потомство нихно“[16]. Анонимният автор на приписката, свещеник, или църковен епитроп, вероятно я пише по-късно и допуска грешка в годината, записвайки 1843 вместо 1844 г. А разликата в броя на книгите, които по списъка на Априлов са 14, а в приписката са 16, се дължи на изпратените Миней общ и Празничен, вместо Миней месечен и добавеното според завещанието на Априлов Евангелие от Москва за Успенската църква.

Потънали в забравата на времето, очаквали век и половина своя нов откривател, публикуваните материали обогатяват документалното наследство и представите ни за Васил Априлов, прибавяйки към мащабното му дело още едно благодеяние, този път в името на Православната вяра.

---

1. **Априлов, В.**, Денница новоболгарского образования, ч. I, Одесса, 1841, с. 55; 2. ЦДИА Л-д, ф. 796, оп. 121, а.е. 1120, л. 2 а/б; 3. Пак там; 4. **Априлов, В.**, Писмо към отечествениците, Одеса, 1845, Съчинения, С., 1868, с. 356; 5. ЦДИА Л-д, ф. 796, оп. 122, а.е. 577, л. 37 а/б; 6. Пак там, л. 37а; 7. Пак там, л. 1; 8. **Априлов, В.**, Заветат на Василия Евстатьева, сина Априлова, Одесса, 1849, § 17; 9. **Априлов, В.**, Писмо към... Съч., с. 356; 10. ЦДИА Л-д, ф. 796, оп. 122, а.е. 577, л. 17 а/б; 11. Пак там, л. 37 б; 12. Пак там, л. 59; 13. Пак там, л. 62; 14. Пак там; 15. **Априлов, В.**, Заветат на..., с. 4; 16. Миней общий, Москва, 1838, пазен в църквата „Успение Пресв. Богородицы“ - Габрово.

# ХАДЖИ ГОСПОДИН СЛАВОВ - ЛЕТОПИСЕЦЪТ НА ПРОСВЕТНО-ЦЪРКОВНИТЕ И РЕВОЛЮЦИОННИ БОРБИ В СТАРА ЗАГОРА

### Нейчо Кънев

В един предполагаем музей на Българското възраждане делото на Х.Господин Славов ще заема достойно място, като изтъкнат представител на борбите за просветна и църковна самостойност. Могъщите вълни на народното пробуждане го вписват не само в големите политически събития, но и го подтикват да стане истински поклонник на научните знания и страстен летописец.

Името на Х. Г. Славов не е ново и непознато. Независимо от подчертаната почит на неговите съграждани приживе и посмъртно, българската историческа мисъл, без да го забравя, му отрежда скромно място на обективен наблюдател и събирач на факти. Личността на Х. Г. Славов е засегната предимно в мемоарните съчинения. Всред тях определено място имат работите на Ат. Иванов, Анастасия Тошева, поп Минчо Кънчев[1]. Техните оценки благоприятстват за намиране на точната историческа мярка, която се пренася в по-нататъшните разработки. Достатъчно е да споменем за работата на Дим. Илков[2], както и за по-късно появилите се спомени на Ат. Илиев и Вас. Атанасов[3], или за фундаменталното съчинение на Петър Ников за национално-църковните борби[4], за да разберем, че Х. Г. Славов е причислен към знаменитите фигури от Възраждането. Романтичното течение в българската историография до Втората световна война независимо, че донякъде разширява темата, не потърси повече данни за Х. Г. Славов. Щампите на последвалото време го определят като реакционен представител на политическия консерватизъм[5]. За щастие положителното развитие на историческата наука и по-точно изясняването на културно-националното възраждане, включва обективно в научен оборот и делото на Х. Г. Славов[6]. От особено значение е използването на мемоарното му наследство в местните изследвания[7].

Не дотам подчертаното, но неизменно присъствие в научните съчинения, е напълно естествено и обяснимо, тъй като трудът му запълва значителна документална празнота. След като името на Х. Г. Славов дълго време е в сянка, а написаното за него се изчерпва с няколко изречения, остава да се обърнем към неопровержимия изворов материал, който до голяма степен може да определи мястото на историческата личност в собственото ѝ време.

Роден през 1811 г. в Стара Загора Х. Г. Славов е съвременник на прехода от ранното към зрялото Възраждане. Поради това с документална точност описва килиите в родния си град, съществували началния му ученически период, както и появата на елинобългарските училища. Самият той е възпитаник на Пловдивското елинско училище[8]. Щастливо обстоятелство го свързва с изтъкнатия просветител и радетел за развитието на старозагорските училища - Иванчо Стоянов, починал през 1863 г.[9] Неговото благотворно влияние го прави не само горещ поклонник на делото на Ал. Екзарх и Зах. Княжески, но и главно действащо лице в училищните и църковни дела на града. Назначен около 1863 г. за председател на училищното настоятелство и църковната община, той става изтъкнат стратег на новобългарската просвета в Стара Загора. Общественият му авторитет го нарежда сред членовете на смесения управителен съвет в града. Това му позволява да издейства задгранични стипендии за старозагорски момчета и момичета, разрешения за строеж на нови училища и църкви, да контролира и ръководи училищния инспекторат в каазата и накрая като истински кмет да спасява неколкократно българите от погром. Все пак, дали сянката на недотам доказаното предателство на Старозагорското въстание и близостта с управляващите в меджилиса, са определящи?

Едва ли един човек, който според обявата на „Цариградски вестник"[10] превежда съчинението на Юри Венелин „Древные и нынешние болгар" или „Воспитание детей в духе християнского благочестия", както и книжката „За възпитанието на девиците", може да бъде предател и физически палач на съгражданите си. С умиление Ат. Илиев го определя като „централна фигура и стожер", около който „се крепи всяко общополезно начинание"[11]. Заедно с това „Господин Славович" е не само преводач, но и спомоществовател, настоятел и разпространител на Фотиновата география от 1843 г., на изданията на Г. С. Раковски „Българска дневница", „Дунавски лебед", както и на вестниците „България", „Съветник", „Духовни книжици" и пр.[12] На него и на Иванчо Стоянов, изтъкнатият общественик и просветител Тодор Н. Шишков, посвещава своя превод „Първа храна"[13].

Патриотичните пориви да бъде полезен на народа си, му отреждат достойно място сред първите учени от епохата на Възраждането. През 1858 г., с помощта на Ал. Екзарх, той публикува своето знаменито „Статистическо описание на каазата Ески Заара", което и до днес впечатлява с мащабността и оригиналността на изследователската работа[14].

Родолюбивият пламък на истински народен будител го подтиква да подготви документален материал за ново съчинение. Пожарът през страшните юлски дни на 1877 г., поглъща и неговите ръкописи, но това не му пречи по-късно с подчертана широта да потърси ценностните характеристики на борбата за просветна и духовна независимост и националноосвободителното движение в родния си град. Х. Г. Славов - администраторът, общественикът, запаленият училищен деятел, в своите спомени със спокоен тон описва година след година изчезналия град и неговите по-видни обитатели. Непубликуваните му спомени с бележките към тях, обемат 393 страници, сполучливо озаглавени „Хронологическо описание на по-важните и забележителни събития в Стара Загора в църковно, училищно и общонародно отношение в XIX в.", са завършени в началото на 80-те години. Те са истинска енциклопедия, която не влиза в противоречие с никое мемоарно съчинение, отнасящо се до същия период.

Целта сякаш е ясна - да се опише градът през XIX в. Всъщност, основната задача, е да се потърси общото на Старозагорския край с историческата съдба на българите, както и изграждането на единението в обществото и признаването на национално-културните и духовни завоевания. Тези явления са двупосочни: от една страна просветната революция създава предпоставки за по-нататъшното развитие на националната идеология, а от своя страна тя също й влияе. Връзката на триединното измерение на националноосвободителното движение се осъществява от редица личности, които много често съчетават дейността на учители и свещеници с революционната кариера. Тази постоянно действаща структура представлява онова обединяващо начало в разбирането на епохата, което в случая е ръководещо за автора и го насочва към разглеждане на въпросите в широта и дълбочина.

Първото съприкосновение с „Хронологията" налага непреодолимото усещане за обективност и историчност. В рамките на едно толкова кратко изложение не може дори да се потърси взаимовръзката на нещата, които в случая преливат от факти, събития и личности. За щастие те отговарят на трите мощни струи в Българското възраждане и условно могат да се подчинят на техните най-осезаеми характеристики.

В генетична връзка с описанието на килиите от края на XVIII и началото на XIX век и сведенията за импровизираното училище при „Папаз еви"[15], стоят и предпоставките за новобългарска просвета и култура. Мощните вълни на европейското просвещение, според Х. Г. Славов, са пренесени от елинското училище, основано през 1822 г.[16] В борбата за просветно обособяване участват и българските метоси в града. Българското общество в Стара Загора, обаче, губи първата битка при опит да създаде „общо училище" в махалата „Акарджа" през 1833 г.[17] Шест години след това са достатъчни да се съберат сили и да се излъчат организатори и попечители на първото българско светско училище[18].

Проявите на просветното движение са изключително сложно и богато явление. Мемоаристът разглежда общественото дарителство като проявление на народната самозащита в името на общите цели, които създават значителен училище фонд[19] и издържат 8 взаимни и две главни педагогически училища с около 1200 ученици. Благодарение на голямата обществена подкрепа училищата се превръщат във важни центрове на новобългарската просвета[20].

Х. Г. Славов улавя дълбочината на въпросите. Училищата подхранват националнокултурното самосъзнание на народа и с невъобразима сила въздействат на своите стопани - общините и училищните настоятелства[21]. Затова на тази почва се разгарят ожесточени обществени борби. В съзвучие с черковното движение е избухналата през 1864 г. училищна разпра. Подкрепата на нотабилите Ал. Екзарх, Зах. Княжевски и преди всичко на Х. Г. Славов, превръща просветното движение в силна обществена позиция в ръцете на общината и еснафските организации[22]. На 3 декември (решението е от 24 август) 1863 г. с откриването на Девическото класно училище, ръководено от Ан. Тошева, е нанесен удар и върху мисионерската пропаганда[23].

Всички завоевания се превръщат в своеобразен обществен капитал. Х. Г. Славов е вдъхновителя на неделното училище и свещеническия курс. Негова постоянна грижа са стипендиите в чужбина[24]. Той с основание търси измеренията на движението за културно-национална самостойност в женските, учителските и ученическите дружества[25], в обществения отзвук на учителските събори[26], в честването празника на славянските учители Кирил и Методий[27]. Заедно с налагането на новата празнична система на града се проявява и другият феномен на училището-читалището. Х. Г. Славов намира връзката между двете народни институции в талантливата обществена дейност на изтъкнатия учител Т. Шишков[28].

Още по-силно и ярко е изразена позицията на автора към втората мощна струя на възраждането - църковно-националните борби. Освен прецизното описание на събитията Х. Г. Славов успява да разграничи етапите на църковната борба. В тях той вижда стъпалата на извисяващото се национално самочувствие.

Бруталното нахлуване на гръцките владици през 20-те години в обществения живот, поражда масова съпротива, която е заредена със силата и опита на българите, които вече са удържали народностна и икономическа победа. Още през XVIII в. са издигнати две нови църкви и е възстановена най-старата „Св. Димитър". Третото възобновяване на „Св. Никола" през 1834 г., известна като занаятчийска църква, става сигнал за изхвърляне на гръцките богослужебни книги[29]. Още през 1836 г. старозагорските общинари отказват да плащат владичината. През 1848 г. този въпрос се превръща в обществен спор, който завършва с успех за българите[30].

Макар че „описанията" на Х. Г. Славов не могат изцяло да се приемат като точна историческа мярка, то посочените етапи съвпадат изцяло с приливите и отливите на църковните борби. След Кримската война социалната база значително се разширява и под влияние на Хр. Тъпчилещов старозагорецът Иванчо Стоянов въвлича града в борбата за налагане на български владици. През 1857 г. Х. Г. Славов и Хр. Папазоглу от Казанлък престояват в Цариград седем месеца и допринасят за решаването на множество въпроси[31]. През 1859 г. търновският митрополит Григорий не е допуснат в града, а владишкият данък е намален от 90 на 10 хиляди гроша, като сумата от 30 хиляди се превежда на училищата[32].

Утвърждаването на църковната община като политически център на борбата срещу Патриаршията, подготвя следващия етап. Той минава през революционния акт от 3 април 1860 г.[33] и отхвърлянето на гръцката зависимост (края на април с.г.). Националното единство особено силно се проявява на еуфоричните тържества при прочитането на Фермана. Старозагорската делегация, начело с Х. Г. Славов, е упълномощена да представи на Църковно-народния събор общото искане на населението за обособяване на самостоятелна Старозагорска епархия[34].

Ръкописът е проникнат от множество други събития, видени през очите на пряк участник и наблюдател. В мемоарната и научната литература името на Х. Г. Славов се свързва и с представата за Старозагорското въстание. Възниква въпросът дали не е страхливец, безскрупулен политик и следосвобожденски лицемер. Прочетени веднъж спомените, доказват, че той не се „оневинява“. Опитът да спаси част от въстаниците и преди всичко града от погром, не влиза в противоречие с житейската му позиция. Политическите оценки на съвременниците напълно отхвърлят вероятността за предателство и още повече издигат ръкописа като важен източник за въстанието през 1875 г.[35] С прецизност и усет за историчност Х. Г. Славов „обработва“ „целия материал от изпитателните комисии“, като проследява тежкото социално състояние на селяните от Старозагорско, подготовката, плана, хода на въстанието, арестите, поведението на затворниците, политическата програма, издигната от К. Ганчев и Господин Михайловски, страховете на правителството, турските погроми и корупция, предателството и пр.[36] С нужното внимание трябва да се отнесем към сведенията за състоянието на гражданското общество след тези събития, Руско-турската война и последиците за града[37].

Този бегъл преглед показва, че Х. Г. Славов разглежда въпросите многостранно. Той съчетава качествата на летописец и учен и с право може да се нареди сред изтъкнатите представители на мемоарната школа. Неговото съчинение разглежда в дълбочина генезиса на явленията, като ги свързва с изключителните постижения на Старозагорския край в духовната, културната, стопанската и политическата област. На второ място то представлява неизчерпаем извор за народопсихологията и проявите на традиционната битова структура, както и за разкрепостяване духа на българите и пр. Не на последно място ръкописът предоставя богати възможности за изясняване идейната градация на българската интелигенция. Това показва, че много преди оценките на българската историческа мисъл, той търси достиженията на нацията, макар и в един микрорайон, в триединното им измерение. Ясно е, че книгата на Х. Г. Славов е истинска народна по дух и високо патриотична по съдържание и характер. Разбира се, тя носи и недостатъците на мемоарите. Всичко дотолкова е пропито с исторически романтизъм, че той потулва неволните грешки, разпалва въображението и родолюбивите чувства. Поради това наследството на летописеца Х. Г. Славов трябва да се изучи внимателно и да заеме полагаемото му се място в литературата и историята.

---

1. **Иванов, Ат.**, Чърти от живот и записки на Атанас Иванов, Сливен, 1885, с. 60; Второ издание, П., 1896, с. 46; **Гошева, Ан.**, Автобиография, Ст. Загора, 1911, с. 16, 19; **Кънев, Н.**, Диарбекирските спомени на поп Минчо Кънчев от с. Коларово, Старозагорско, Известия на държавните архиви (ИДА), 1975, кн. 30, с. 111; 2. **Илков, Д.**, Принос към историята на град Стара Загора, П., 1908, с. 192-193 (както и главата „Развитие на черковно-училищното дело“, с. 157-170); 3. **Илиев, Ат.**, Спомени, С., 1926, с. 3, 6, 18, 37, 40, 45, 52, 54, 64, 73, 76, 125, 138, 142, 147, 150, 156, 157, 159, 177, 429; **Атанасов, В.**, Спомени из живота и дейността

ми с 21 образци в текста, С., 1936, с. 15-16; 4. **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1930, с. 86, 165, 297; Второ издание, С., 1971, с. 122, 201, 316; 5. **Стоянов, д-р М.**, Българска възрожденска книжнина (Аналитичен репертоар), т. I, С., 1957, с. 335; 6. **Генчев, д-р Н., Даскалова, Кр.**, Българска възрожденска интелигенция (Енциклопедия), С., 1988, с. 599-600; 7. **Куртев, Д.**, Стара Загора, С., 1966, с. 33; **Койчева, В.**, Старозагорското въстание през 1875 г. в непубликуваните спомени на четирима съвременници - Музеи и паметници на културата, С., 1964, кн. 4, с. 14 и сл.; Същата, Протестантското мисионерство в Стара Загора и българската общественост през 60-те и 70-те години на XIX в., Известия на музеите от Югоизточна България (ИМЮИБ), т. V, П., 1982, с. 145 и сл. (използвани са текстове от ръкописа на Х. Г. Славов); Същата, Николай Павлович и Димитър Павлович в Стара Загора, ИМЮИБ, т. IV, 1981, с. 77 и сл. (спомените са привлечени като изворов материал); Същата, Паметните дни на юли 1877 г. - в. Шипка, Хасково, бр. 146, 26 юли 1989 и бр. 147, 27 юли 1989 (текстове от непубликуваните спомени на Х. Г. Славов), също и в сп. Отечество, С., 1987, кн. 4; Същата, Записките на Стефан Минчев за някои революционни комитети в Старозагорско и въстанието през 1875 г., ИДА, кн. 30, 1975, с. 81, 103; Същата, Стара Загора след Освобождението в спомените на Минко Минев (1878-1885), ИДА, кн. 36, 1973, с. 276, 315; 8. **Бояджиев, Й.**, Хроника на Градския съвет в Стара Загора, 1974, с. 7-9, ръкопис - Исторически музей (ИМ) - Стара Загора, СПф 367; 9. **Илиев, Ат.**, Цит. съч., с. 44; 10. Цариградски вестник, г. VI, бр. 267, 10 март 1866; 11. **Илиев, Ат.**, Цит. съч., с. 45; 12. **Стоянов, д-р М.**, цит. съч. № № 8813, 8814, 8815, 8817, 8822; 13. Пак там, № 8811; **Илиев, Ат.**, Цит. съч., с. 45; 14. **Славов, Г.**, Статистическо описание на каазата Ески Заара - Цариградски вестник, Цариград, VIII, бр. 369, 8 март 1858, с. 2, кол. II и Допълнително в същия вестник, бр. 469, 25 ноември 1860, както и **Славов, Г.**, Статистическо описание на каазата Ески Заара от Г. С., Цариград, печатница Ц., вестн., 1858, с. 16; 15. **Славов, Х. Г.**, Цит. съч. („Хронологично описание...“), с. 6-7, (в текста ще се цитира машинописният препис); 16. Пак там, с. 8; 17. Пак там, с. 10, 36-39; 18. Пак там, с. 51-55; 19. Пак там, с. 25, 34-35, 70-71, 107-108; 20. Пак там, с. 35, 53 и др. 21. Пак там, с. 34 и сл., Училищното настоятелство се създава през 1849 г. За дейността на общината, вж: по-подробно, с. 67-70 и сл.; 22. Пак там, с.176-203 и сл.; 23. Пак там, с. 118-122, 133-140; 24. Пак там, по тези въпроси вж. по-подробно с. 37 (дарението на Ал. Екзарх е от 6000 гроша), с. 108, 37-38, 41, 70, 104, 159-171, 171-176; 25. Пак там, с. 103, 108, 231-237 и др.; 26. Пак там, с. 73 и др.; 27. Пак там, с. 57 (Първото честване на Кирил и Методий е през 1858 г. Х. Г. Славов го отнася към 1860 г.), с. 212-217, 243-245 и др. (за изпитите); 28. Пак там, с. 57 и др.; 29. Пак там, с. 7-51; 30. Пак там, с. 63-103; 31. Пак там, с. 146-154; 32. Пак там, с. 198-209; 33. Пак там, с. 204-245; 34. Пак там, с. 237-245; 35. Пак там, с. 259-273; 36. Пак там, с. 259-282; 37. Пак там, с. 273-316.

---

# БОРБА ЗА ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНА НЕЗАВИСИМОСТ В ХАСКОВО ПРЕДИ ОСВОБОЖДЕНИЕТО

### Недялко Димов

В изследванията, посветени на църковно-националните борби и в някои общи трудове в по-голяма или по-малка степен е намерило място и движението за църковно-национална независимост в град Хасково. Този въпрос досега обаче не е бил обект на специални проучвания, а е разглеждан частично само в някои изследвания от регионален характер[1].

Детайлното проучване на неизползвани или слабо използвани досега данни от възрожденския печат, архивни документи и материали ни дава възможност в настоящата работа да проследим социално-икономическите фактори, обусловили зараждането и развитието на църковно-националното движение, на специфичните условия, при които хасковци започват открита борба срещу Цариградската патриаршия, на ръководната роля на търговско-занаятчийската класа в нея и силното гръцко влияние, на което е подложено хасковското гражданство.

В края на XVIII и началото на XIX век Хасково се утвърждава като значителен стопански център. Както и в другите градове, по-големият обществен слой на формиращата се буржоазна класа през Възраждането в Хасково са занаятчиите. В кодекса на църквата „Света Богородица" са посочени повече от 14 еснафски сдружения, които участват с определени суми при построяването на църквата. От подарените суми на отделните еснафи се вижда и тяхната стопанска мощ в икономическия живот на града.

Хасково и принадлежащата му област се включват активно и в стокообмена на вътрешния и външния пазар предимно чрез провеждания ежегодно Узунджовски панаир - най-големият в Европейска Турция. Хасковските търговци общуват с различните европейски средища през XIX век. Например на хаджи Добри Генев е издаден през 1834 г. специален султански берат (документ за право на търговия в цялата Османска империя), а хаджи Иванчо Минчев търгува с триестките търговци. Някои от местните търговци и занаятчии успяват да натрупат състояние и постепенно в Хасково се формира група от хора с добро материално положение, които започват да играят определена роля в стопанския и социалния живот на града.

В началото на XIX в. те успяват да се организират и да построят малка по размери църква на мястото, където по-късно през 1837 г. забогателите търговско-занаятчийски среди, заедно с общите усилия на всички българи в града и каазата, построяват голямата съборна църква „Света Богородица". Този важен акт на национална изява става възможен благодарение на укрепналото национално самосъзнание и функциониращата българска община.

В началото на втората четвърт на XIX век българите започват да се разграничават в общонационален мащаб от гръцката духовна власт, да търсят пътища за културно-националната си еманципация. Движението за възстановяване на църковната независимост, придобило мащабите на общонародна борба с националнополитически характер, отначало като борба за отхвърляне на гръцката църковно-духовна зависимост, за национално самоопределяне и признаване на самостоятелната българска църква, а впоследствие и за освобождаване от османско политическо господство.

В тази борба били въвлечени българите от Хасково, които до 40-те години на XIX в. са в плен на гърцизма. Гръцката пропаганда успява да пусне здрави корени в такива селища като Пловдив, Пазарджик, Станимака и Хасково. В тези селища възникват и гъркомански партии, в чието лице радетелите за българска просвета среща силна съпротива. Особено силно е гъркоманството в Пловдив и Хасково, където възникването и развитието на българската просвета е период на ожесточени борби между българи и гъркомани. Докато Пловдив е митрополитски център със силно гръцко влияние, то Хасково е един от главните градове на Пловдивската епархия и хасковските гъркомани се намират под силното влияние на гъркоманите от Пловдив и поддържат здрави връзки с тях.

Наличието на гръцко килийно училище в началото на XIX век, което впоследствие през 1836 г. прераства в светско елино-българско училище, където учениците писмено и говоримо усвояват гръцкия език и гръцките културни достижения, от една страна, и силното влияние, което имат Пловдивската митрополия и пловдивските гъркомани в Хасково, чрез заселилия се в града гъркоманин Ставрос Примо, от друга, превръщат Хасково в една от силните крепости на гъркоманството в Пловдивската епархия.

Успехите на гърцизма в Хасково през 20-те и 30-те години на XIX век, изразени в налагането на гръцката писменост във всекидневния живот, личат особено добре от кодекса на църквата „Света Богородица". Един бегъл поглед върху страниците на кодекса на църквата ще ни убедят, че на гръцки са изписани протоколите и имената на всички настоятели и свидетели при тяхното оформяне, в това число и чисто българските.

Именният материал на кодекса на хасковската църква „Света Богородица“ ни дава основание да смятаме, че сред хасковското население преобладават българите. Независимо от употребата на гръцкия език, която довежда до изкривяването на някои български имена, сред тях преобладават имена като: Иван, Стойко, Добри, Стоян, Петко, Геню, Белю, Пеню, Митю, Райчо и др.[2]

Хасковският учител Станчо Кожухаров учителствувал от 1852 до 1870 година пише: „Хасковци са всичките родом българи, но гърците така ги бяха убедили, щото в това време не възприемаха да се наричат българи, те казваха, че селяните са българи, а всякой гражданин е грък“[3]. Явно е впрочем, че през първите десетилетия на XIX век започва процес на гърчеене сред хасковското население, който се засилва през следващите години и се стига до разделянето на българите в Хасково на две групировки - българска и гръцка. По силата на съществуващите социално-икономически условия това погърчване засяга предимно българите с по-високо обществено положение, хора богати, докато низините остават чужди на това влияние. Това са предимно представители на търговско-занаятчийските среди, за които усвояването на гръцкия език и писменост означавало средство за общуване по панаирите на Османската империя.

Гърчеенето в Хасково се засилва особено много след пристигането на хаджи Ставри в града в началото на 40-те години на XIX в. По този повод първият български учител в Хасково Стоянчо Николов съобщава в писмо до Александър Екзарх: „двамина-тримина измежду жителите пришълци от Станимака гърци, които противодействуват срещу българщината, която наскоро того беше захванала да се възродява, и се стараяха да я не оставят да се всели между както всякъде това бъде“[4].

Когато заможният и влиятелен хасковец Христодул Вълчев Шишманов събира първенците на града и посочва, че в Габрово, Копривщица, Панагюрище и пр. са открити български училища, че и тук трябва също да се отвори такова, гъркоманите, пламнали от злоба, в един глас извикват: „Мълчи! Не бива! Ние не живеем на балканите, но между два гръцки града - Едирне и Филибе, а тогава кой ще прочете нашето писмо в тези градове и кой ще ни прочита техните“[5].

Голяма роля в църковно-националното пробуждане на хасковските българи изиграват духовниците от метоха на Рилския манастир в града. Тяхната дейност и по-специално тази на Арсений Рилски оказва трайно въздействие върху българите, подпомага ги в борбата срещу гъркоманите, съдейства за утвърждаването на българския език над гръцкия. Ето какво пише хаджи Агапий, един от сетнешните духовници в метоха: „По негово време (на Арсений Рилски) побългарили се хаскюлиите, почнали да четат у църквата по словенски“[6]. Заедно с Арсений Рилски в Хасково идва и сестра му, калугерката Анастасия, която през 1847 г. открива в метоха девическо училище и полага основите на девическото образование в града. Следващият таксидиот на Рилския манастир в Хасково е хаджи Агапий, активен участник в борбите на българите срещу гъркоманите. Едно от първите предупреждения на Патриаршията през 1858 г. се отнася за него. Патриархът е бил недоволен от хасковския духовник Агапий „защо проповедувал много болгарщината“[7]. Не след дълго той е преместен в Кюстендил. От 1858 година в продължение на седем години духовник в метоха е бил Аверкий Попстоянов, който участва активно в църковните борби. Той е изключително будна личност и оказва голямо влияние върху хасковци в борбата им против гъркоманите[8].

Начело на гъркоманите в Хасково и цялата Хасковска кааза застава хаджи Ставри Примов[9]. Той и гъркоманите в града са покровителствани от Гюмюшгердановия род (известни пловдивски търговци гъркомани) и пловдивските владици. След заселването си в Хасково Ставри Примов и неговите привърженици започват упорита борба за изгонването на българския учител и затварянето на българското училище, за отстраняването на българския език, въведен по това време в църквата. В един от протоколите от кодекса на църквата „Света Богородица" от 1843 г. наред с имената на другите свидетели фигурира, и от на едно от първите места, и името на Ставрос Примо[10]. То се среща и в следващите протоколи за периода 1843-1845, 1847-1850 и за последен път през 1853 г. След като не сполучват да вземат в свои ръце църковните и училищните работи, гъркоманите отварят отделно училище, а през 1861 г. си построяват и собствена църква „Св. Архангели Михаил и Гавраил".

С истински размах и с всичка сила българо-гръцката разпра се разразява при новия пловдивски митрополит Хрисант" (1850-1857). С идването си в Пловдив той въвежда твърда и неотстъпчива политика спрямо българите, като си поставя за цел да унищожи завоеванията, които са постигнати в Пловдивска епархия. Идването на Хрисант възрадва особено много хасковските гъркомани, тъй като той става техен покровител и защитник. По това време е закрито девическото училище, пропъдени са учителката Анастасия и брат й. После бива изгонена и новата учителка, като девическото училище е затворено в продължение на три години.

Борбата взема особено остър характер, когато за учител идва Атанасий Чолаков. Той успява за кратко време да укрепи училището и да подеме енергични действия срещу гъркоманите[11]. Атанас Чолаков е като трън в техните очи и те решават да го премахнат. В заговора срещу него взема участие и гръцкият владика в Пловдив - Хрисант. В писмо от Хрисант Атанасов и Кирил х.Симеонов, помощници на Чолаков в хасковското училище, от 3.IV.1852 г. се казва: „Завчера на вторий ден от Въскресение испратихме отца Атанасия с отца Илариона и едно друго момче чирпанлийче, за в Ески Захара. Обаче като преминали Марица, срещнали трима хайдути, които ненадейно хвърлили (стреляли) въз отца Атанасия и отца Илариона. Отца Атанасия ударили в реброто и той паднал от коня си и там умрял, а пък отца Илариона ударили в ръката с два куршума, обаче няма голяма повреда нему. А пък на другото момче нищо не сторили. После хайдуците взели та обрали всичко, что са имали и тукашните чорбаджии пратиха человеци, та да докараха мъртвото тяло в Хаскиой и го погребахме законно. Чорбаджиите, като изписаха всички вещи отец Атанасиеви, запечатаха ги в стаята му"[12].

Движението против пловдивския владика Хрисант обхваща цялата Пловдивска епархия. Особено недоволства населението от неговите злоупотреби при събирането на църковните данъци и такси. Най-големи беззакония се вършели по селата, оттам са главно и оплакванията от беззаконията на Хрисант. Тези оплаквания дават повод и за нови изстъпления от страна на митрополита. Той наклеветява хасковския първенец Христодул Вълчев Шишманов[14], че готви бунт срещу властта и настоява пред Високата порта да го изпрати на заточение. Благодарение на една комисия, в която влизат видни български първенци от Пловдив, Христодул бива спасен, а Хрисант е задължен да върне сумата от 40 000 гроша, която е взел повече от определеното[15].

По всяка вероятност стълкновенията между Хрисант и водача на българите Христодул Вълчев Шишманов стават причина след 1853 г. хаджи Ставри повече да не участва в живота на хасковската църковна община. Неговото име и подпис не се срещат повече след 1853 г. в кондиката.

Активността на хасковската гъркоманска партия, която поддържа тесни връзки с гъркоманите от Пловдив, с всяка измината година се засилва. В писмо до Гюмюшгердан те го информират, че в града им се разпространяват прошения, адресирани до княз Меншиков в Цариград и че те самите се стараели да „предотвратят това зло". Според авторите на писмото „смутителите", сиреч водачите на българската партия били Добри Сакантолу, Хаджи Марин, Ангел Карев, Петър Куюмджи и Теодор[16].

С писмо до общината митрополит Хрисант разпорежда да се чете в църквата в дясната половина на гръцки език, а в лявата половина на български. Това предизвиква поредната вълна от недоволство сред жителите на града. Изразявайки тяхното настроение, хасковската община отговаря на митрополита, че „тъй като християнското население в Хасково и целия окръг се състои само от българи и ние на български език говорим, та на всички нас ни е приятно да слушаме свещената служба на български език, както е било досега“[17]. Те настоятелно искат да им се позволи и занапред да използват само български език.

Борбата за църковно-славянско богослужение и домородно духовенство се разгаря с пълна сила и достига своя връх след Кримската война. Затова спомага и обявяването на Хатихумаюна на 18 февруари 1856 г., с който формално се дава свобода на вероизповеданията и равноправие по религиозен признак. Тогава именно Цариградската община поканва в Цариград представителите на градовете и от името на всички българи предявява искане за отделяне на българската църковна институция, по същество за признаване на българската нация[18]. В тази обстановка през ноември 1857 г. се решава да се свика смесен събор, който да обсъди налагащите се преобразования. Съборът е открит през октомври 1858 г. В него от 45 участници само трима са български представители - д-р Ст. Чомаков, П. Р. Славейков и Никола Хаджиминчоглу. Хасковската община упълномощава д-р Стоян Чомаков да представлява Хасково и каазата на събора. В кондиката на църквата „Света Богородица“ е отбелязано на няколко места: „Колкуту за Предстaветелат в Цариград - 2000 гроша“[19], „Пратени за Архиерейския събор в Цариград - 1040 гроша, броени за представителя д-р Чомаков - 4000 гроша“[20].

След Кримската война в Хасковската кааза започва масово строителство на църкви. В едно описание на Найден Геров се вижда, че в около 20 от споменатите 49 български села има църкви, останалите се готвят да построят. В самия град има две църкви - „Света Богородица“, завършена и осветена през 1837 г., и „Свети Георги“ в другата българска махала, наречена „Чобан махала“[21]. По-късно през 1861 г. е построена църквата „Светите Архангели Михаил и Гавраил“, а непосредствено след нея и църквата „Св. Кирил и Методий“. В повечето от тях богослужението се извършва на български език. Осъзнавайки необходимостта да се изхвърли гръцкият, много села обсипват с писма Н. Геров, в които го молят да им изпрати църковно-славянски книги и одежди[22].

В дописките, отнасящи се до хасковската кааза, публикувани във възрожденския печат, се пише понякога за пълно съсипване и унищожаване на гъркоманството, което не отговаря на истината. Друг път се споменава само за „няколко“ гъркомански семейства, които са на изчезване. В действителност фенерската агентура тук има силни позиции[23]. Те имат свое училище, мъжко и девическо, изграждат църква, в която служат на гръцки език, създават гръцка община, която просъществува дори след Освобождението.

През 1860 г. бояджийският еснаф се разделя на две. Както съобщава дописникът, истинската причина за това се крие не в „устабашиите“ на еснафа, а в него „друго“, т.е. „гръцко и българско“[24]. Малко по-късно през септември същата година, по време на Узунджовския панаир българите изпращат прошение до султан Абдул Меджид, в което искат уреждането на българския църковен въпрос - „Признаването от високопочитаемото правителство нашата йерархия под свещеноначалството на черковния ни началник Г-на Илариона при българската наша църква в Цариград“. Прошението е скрепено със 734 подписа от представители на 32 български селища, между които и Хасково с 48 подписа[25].

Страстите по църковно-националния въпрос в Хасково не стихват през целия доосвобожденски период. През 1870 г. за участие в Църковния събор в Цариград гъркоманите определят Зиси Немцооглу, известен пловдивски търговец-гъркоман[26]. Те уверяват, че в града липсват българи и че християните желаят да останат под властта на патриаршията. „Някои от свещениците вършат големи злоупотребления. Това са поп Вълчо, поп Таню, попо Марин и др. Те вземат от селата няколко пъти повече от предвиденото за кръщаване, за смърт и др. Не са редки случаите, когато по два пъти се вземат едни и същи пари. Някой си поп Христо пък дава на селяните пари с лихва. След като му се отплащат, той втори път ги иска, като за целта изпраща заптиетата"[27].

Борбата на българския народ за независима българска църква се увенчава с успех. На 27 февруари 1870 г. със султански ферман османското правителство признава правата на българите да имат своя самостоятелна църква.

В Хасково вестта за създаването на Българската екзархия пристига от Цариград на 1 март 1870 г. Получена е телеграма от д-р Стоян Чомаков до хаджи Иванчо Минчев. В нея се известява решението на султан Абдул Азис да издаде ферман от 28 февруари 1870 г., чрез който се признава „самостоятелността на Нашата Народна Черква под официалното наименование: Българска Екзархия"[28].

Хасковската общественост посреща с голяма радост фермана за обявяването на Българската Екзархия. Научили новината, прочетена на събрание пред цялото общество, хасковци масово се стичат на неописуем тържествен празник. Забиват клепалата на камбаните, стича се цялото българско население по улиците на града, като веселието продължава със свирни, гайди, тъпани, през цялата нощ. На другия ден тържествата продължават с църковна служба в църквата „Света Богородица" и други прояви на народа, който „празнува тържествен честит ден, че се избавлява от фанариотския ярем"[29].

В съответствие с издадения на 27 февруари 1870 г. ферман за учредяване на самостоятелна българска духовна власт през 1871 г. в Цариград бил свикан църковно-народен събор, който приел екзархийския устав и определил основните начала, върху които трябвало да бъде изградена българската църква. Съгласно общия екзархийски устав българите в Хасково изработили устав на църковната община в Хасково, в който целта на общината е формулирана по следния начин:

„1. Българската църковна община в Хасково има за цел да управлява църковните и училищни дела, както в града, така и в окръжието ѝ.

2. Да се грижи за въздигане на общополезни, просветителни и благотворителни заведения, като ся задължава да покровителства и насърчава тукашното българско читалище „Заря" и женско дружество „Кърмило" и своевремено да ги спомага да действат съобразно според уставите си, които имат за цел да разпръскат просвещението сред народа.

3. Да разглядва и решава религиозните разпри на гражданите и селяните, които би ся отнесли да искат помирение по християнския закон.

4. Да държи точни сметки в приходите на църковните пангари, на училищната народна каса, така също за разноските, като нарежда съгласно с настоящий устав управители (епитропи) за пангарите, настоятели и надзиратели за всички училища в града и селата"[30].

На извънредно заседание, проведено на 10 октомври 1872 г. е избрано ръководство на българската народна община: „В днешното обще събрание на махленските представители и първенци граждани под председателството на Н. Пр. Пловдивский митрополит Г-на Панарета, с общесъгласие избраха ся следующите лица за черковна българска община да водят народните дела по черковно и училищно отношение, съгласно според устава. Ето упълномощените лица:

Протопоп Савва - председател; Иконом поп Стефан - подпредседател; Коста

Христодулов - касиер; Х. Иванчо Минчев, Х. Тодор, Х. Янев - членове; Георгаки Петров, Кости Тодев - подобно; Стойчо Генов, Добри Сакънтиоглу - подобно; Х. Пеню Вачоолу, Коста Стойчев и Димитраки Ханджи Желюв - подобно.

Подобно според горнето събрание избра ся и упълномощиха ся за Училищното настоятелство следующите лица:

Хр. С. Златаров - председател; А. И. Мазенов; Д. папа Стефанов; Д- Стойноoглу - съветници, които ще действуват изключително за училищата съгласно устава си".

По-късно през ноември 1872 г. се събират представители от града и всички села, за да разгледат всестранно местните нужди в черковно и училищно отношение и тъй като предстои да се провежда Епархийски събор в Пловдивската митрополия за нареждане и избиране на Епархийски съвет за разхвърлянето и събирането на екзархийските и митрополитски правдини, съгласно екзархийския устав за представители на „нашата кааза в пълното ни днешно събрание избрахме и упълномощихме следющите наши граждани: Хр. С. Златаров, К. Тодев и Георги Савов, на които се дадоха потребните сведения".

Ако преценяваме приноса на Хасково в борбата за църковно-национална независимост от общонационална гледна точка, трябва да отбележим, че и тук църковната борба преминава по същия път и етапи, както и на редица други места в страна, но има и някои специфични особености, характерни за този край. Те се изразяват преди всичко в упоритата съпротива на гъркоманите, които успяват да пуснат дълбоки корени в икономическия, обществения и културен живот на града и каазата. Не случайно Атанас Узунов насочва своите изстрели срещу хаджи Ставри. Той се явява главната пречка за всяко движение напред. И ако търсим приноса на хасковци в църковната борба, то това е несъмнено тяхната упорита и продължителна борба срещу гъркоманите, от която те излизат победители с оформено чувство за национална принадлежност и политическа зрелост.

---

1. **Бурмов, Т.**, Българо-гръцката църковна разпра, С., 1902; **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1971; **Маркова, З.**, българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976; **Димитров, Г.**, Княжество България, ч. I, Пловдив, 1895; **Добрев, Ив.**, Принос към историята на Хасково, Утринна поща, бр. 2831-2837 от 29.VI-19.VII.1040; 2. Кодекс на църквата „Света Богородица" с. 16, 18, 22, 29, 54, 68; 3. **Кожухаров, Ст.**, Възраждането на народната ни книжнина в гр. Хасково и околността му, Китка, 1893, с. 43; 4. НБКМ-БИА, ф. 66, инв. № 5369; 5. **Димитров, Г.**, Княжество България, Пловдив, 1895, с. 193; 6. **Радкова, Р.**, Рилският манастир през Възраждането, С., 1972, с. 81; 7. Пак там, с. 131; 8. Пак там, с. 81; 9. Хаджи Ставри е българин, роден в Карaризово (Карареизово), Станимашка (Асеновградска) кааза. Неговият род в селото се наричал Добрюолар (Добревци), а той се именувал Кръстю Проданов. Родът се занимавал с търговия. Преди да се погърчи, той идва в Хасково да продава оцет. След това отива в Пловдив и става кафеджия при пловдивския владика Никифор. Там научава гръцки и, което е най-важното, се погърчва. Никифор успял да го ожени за една от дъщерите на влиятелния хасковски първенец Теодосий х.Милков. По такъв начин хаджи Ставри започнал да изпълнява ролята на агент на гръцката патриаршия в Хасково; 10. Кодекс на църквата „Света Богородица" с. 20; 11. **Димитров, Г.**, Цит. съч., с. 194; 12. Писмо до Н. Геров в Пловдив от Хрисант Атанасов и Кирил х.Симеонов, учители помощници на Ат. Чолаков; НБКМ-БИА, ф. 22, а.е. 473; 13. Цариградски вестник, бр. 108, 7.II.1853; 14. Родът на Шишмановци играе важна роля в политическия, стопанския и културен живот на Хасково през почти целия XIX век. Този род е дал на Хасково много водачи и дейци в борбите за национално освобождение, за българската просвета и култура. Негов най-бележит представител е чорбаджи Христодул, по-малкият син на известния хасковски първенец от края на XVIII век Вълко Шишман. Чорбаджи Христодул е първият българин, който повдигнал глава срещу гръцката патриаршия в Хасково. Особено смела борба провежда Христодул срещу пловдивския гръцки владика Хрисант. С негово съдействие и подкрепа в много хасковски села се изграждат църкви. Той е начело на българската църковна община в града и един от най-ревностните кметове. През 1864 г. чорбаджи Христодул заедно с още двама хасковски първенци - Запрян Вълчев и

Паскал х.Райчев подаряват всеки поотделно по 20 000 гроша за довършване на новото Централно българско училище; 15. Цариградски вестник, бр. 108 и 109 от 7.II.1853 и 14.II.1853 г.; 16. **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, с. 153; 17. Пак там; 18. **Ников, П.**, Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения, С., 1929, с. 79-119; 19. Кодекс на църквата „Света Богородица", с. 73; 20. Пак там, с. 81; 21. НБКМ-БИА, ф. 22, а.е. 600, л. 182; 22. Пак там; 23. Македония, бр. 27, 21.II.1870; 24. България, бр. 95, 11.I.1861; 25. Пак там, бр. 90, 29.IX.1860; 26. Съветник, бр. 1, 23.III.1864; 27. **Ненов, Ю.**, За възраждането на българщината в Татар Пазарджик, С., 1890; 28. НБКМ-БИА, ф. II, А7766, с. 3; 29. Пак там; 30. НБКМ-БИА, ф. II, А7766, с. 53.

---

# ПРОСВЕТНИ И ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНИ БОРБИ В СТРАНДЖА ДО 1877-1878 Г.

### Радка Ханджиева

През периода на българското Възраждане започва новият етап в развитието на образованието. Дълбоките социално-икономически промени в Османската империя при прехода от феодализма към буржоазно-капиталистическия строй, поставя в по-изгодно положение занаятчиите и търговците. В същото време се създава и общият национален пазар, който свързва народа в една икономическа общност. Борбата срещу османския феодализъм обединява българския народ около търговско-промишлената класа, пробужда го за активен исторически живот и започва да открива мрежа от народни училища. По този начин се създава богата национална култура и се оформя българската нация.

По съдържание българското Възраждане е движение за сриване на османската феодална система с откриване пътя към капиталистическо развитие и по форма е националноосвободително, изявяващо се най-напред в борбата за църковна свобода, а след това и за политическо освобождение. По идейното си съдържание то е пропито с просвещенски схващания. Налице са бързо разпространяване на знанието и просветата, поява на народни училища и книжнина за българите. Висшето духовенство над немюсюлманите в Османската империя е гръцкото фанариотство и в грабителските си стремежи то се слива с османските господари. Затова и борбата против средновековните възгледи е борба против неговото опекунство над нашия народ. Противопоставянето на светлината на мрака, истината на заблудата вземат характер на противопоставяне на родното, което е мило и ценно, на османското и гръцко-фанариотското, което е измамно, невярно и води към заблуди. Борбата за отхвърлянето на духовното иго на фанариотското висше духовенство, начело с цариградския патриарх, се схваща от водачите на българското Възраждане, като първа стъпка към национално освобождение.

Възрожденските процеси при населението от Странджанския край и църковно-националните им борби започват значително по-късно в сравнение с другите части от Османската империя, населена с българи. Това се дължи преди всичко на пагубното влияние на гръцките центрове в Източна Тракия, близостта до Цариград и зараждащия се от началото на XIX в. панелинизъм. Българските черноморски градове Созопол и Поморие стават едни от най-сигурните негови проводници[1]. Независимо от това българското население в Странджа запазва чист своя език и традиции. По тези места искрата на народния дух е запалена от някои събития, като Караевренската буна през 1810 г. и Гръцкото въстание от 1821 г.[2] Последвалите реформи след издаването на

Хатишерифа в 1839 г. и Хатихумаюна в 1856 г. дават надежда за извоюване на самостоятелна просвета и църква. За развитието на възрожденските процеси в Странджа оказват влияние търговските връзки на Малко Търново и Лозенград с Одрин и Цариград, където българският елемент е бил по-силен. Населението в този район започва икономически да се замогва и контактите с по-големите търговски средища допринасят за проникването на гръцкия елемент в просветата. До 1869-1870 г. в Странджанския край не може да се говори за самостоятелна българска просвета и училища. И тук корените на образованието по време на ранното Възраждане можем да търсим в първоначалните килийни училища, в които се дават елементарни познания и то на гръцки език. Тази форма се оказва най-пригодна за това време за поддържане и развитие на писмеността и българското съзнание в епохата на робството. Приспособени към новите условия в по-късния период, килийните училища не могат да задоволят появилите се нужди от светско образование на зараждащата се българска буржоазия и на пробуждащия се народ.

В настоящото научно съобщение ще направя преглед на развитието на процесите в утвърждаването на българската просвета и в паралел развитието на църковно-националните борби в Странджа - Малкотърновско, Лозенградско и Бунархисарско, населявани предимно с българи. Периодът, който разглеждам, е кратък - от зараждането на българската просвета - 1866-1867 г. до 1877-79 г. По този проблем досега са работили Георги п.Аянов, Горо Горов, Илия Тодев и други краеведи от Бургаския край.

Развитието на българската просвета до Кримската война осъществява историческия преход от средновековната килия към модерното светско образование. Странджанският край, като по-откъснат от вътрешността на страната, изостава с откриването на светски училища. Затова килийните съществуват все още в отделни села на М. Търновско - в Заберново, Бръшлян, Българи, а също и в Лозенградско и Бунархисарско.

В Малко Търново за съществуването на килийно училище се съобщава в дописка до в. „Македония" от 1871 г.[3] Икономически замогналите се малкотърновци изпращали децата си да учат гръцки в Одрин, Лозенград и Цариград. За повдигане интереса към образованието влияние оказват тези, които посещават Русия и Румъния и донасят от там книги[4]. По тяхно настояване малкотърновци решават да си отворят българско училище. За да се задоволят нарасналите практически нужди на търговците и занаятчиите в този ранен период там е открито и гръцко училище[5]. За първи учител през 1835-1840 г. Георги п.Аянов посочва даскал Арсений от Ганос на Мраморно море. След 1840 г. за учител е поканен Ангелаке от Авдим, учил се в Атина. По време на неговото учителстване е въведена взаимно-учителната метода и започва да се преподава граматика, смятане и христоматия. След него известно време учителства и местният Вълко - Куция, помощник на Ангелаке, който е последният гръцки учител в Малко Търново. Старото училище, т.нар. Голяма килия, е построено вероятно по времето на Ангелаке, за което съдим от спомените на учителя Иван Попов от Варна[6].

Едновременно с развитието на просветната борба започва и тази за самостоятелна църква. Католическата пропаганда в Малко Търново по това време е използвана за въвеждането на българския език в училището. Тя се появява по тези места през 1861-1862 г. непосредствено след прогласената по това време уния в Цариград - през 1860 г.[7] Изострят се борбите през 60-те години между фанариотите, местните гъркомани и старото чорбаджийство. Това довежда до назначаването в 1862 г. на първия български учител Андон Петров Драгулев[8], чиновник в Одринската митрополия. Преподаването в училище се води на гръцки и български език. След Андон Драгулев учител става К. Ангелов от Одрин[9]. От дописка до в. „Македония" научаваме, че след като даскал Андон напуска училището, още същата година в Малко Търново идва М. Куртев от Одрин, който въвежда новата система на преподаване и новите предмети, даващи светски знания[10]. Скоро той умира и училището запада. На следващата 1870 г. от Лозенград пристига Тодор Милков. При него учениците се увеличават и достигат до 150. Завършил Филибенското (Пловдивско) петокласно училище, основано от Йоаким Груев, учителят работи с амбицията да превърне Малко Търново в същия просветен център, какъвто става по това време Лозенград за полските села. Непосредствено след пристигането си Милков въвежда програмата на пловдивското училище и преименува последните две отделения в класове. Разделени в три класа по 50 ученици, започва да преподава българска граматика, история, землеописание, анатомия, катехизис, първи познания, числителница и турски език. През същата година на 27, 29 и 30 юли се провежда годишен изпит[11]. При преподаването на взаимоучителната метода, затвърдена от Тодор Милков, помощник учителите се наричат подучители. През 1872 г. той въвежда и тържественото честване на празника на просветителите „Св. св. Кирил и Методий"[12]. Във връзка с това гръцката пропаганда се засилва още повече, свещеникът отказва водосвет и учениците не са допуснати в църковния храм.

Тодор Милков полага немалко усилия за привличането на момичета в училището. В дописката до в. „Право" един „млад търновец" пише: „Това изпитание породи ревност на жените в науката"[13]. След 2-3 години от заминаването на Милков от Малко Търново в града се открива девическо училище. Заслуга на реформаторския дух на учителя Тодор Милков, малкотърновското училище заема пето място след Пловдив, Стара Загора, Ямбол и Сливен[14]. По време на учителстването на Тодор Милков учениците в училището наброяват 150-200 и затова се въвеждат подучителите, между които Иван Златаров и Георги Д. Кипров и малкотърновците Вълкан Славов, след това следвал в Русия духовна семинария за владика, но не я завършил поради заболяване и Стоян П. Терзиев от Перошиновци, познатия по-късно с името Стоян Шивачев, познатия по-късно активен възрожденски деец, дотогава учителствал в с. Граматиково. Сведение за това имаме от дописката до в. „Право" от 1871 г.[15] В Малко Търново Шивачев учителства кратко време поради преминаването му на работа в българското училище в Бургас. С широки и разностранни интереси, той се отдава на събирането на етнографски, археологически и фолклорни материали, които намираме в ръкописи, достигнали до нас.

Създадените трайни интереси към народното просвещение карат малкотърновци да настояват пред Антим I да им окаже помощ за отриването на второ българско училище в града[16].

В по-късния период като учител в града срещаме друг известен малкотърновец Андон Диков Драгулев. Той учителства с прекъсване по няколко години в Малко Търново, Граматиково, Бургас, с. Мързево, с. Св. Никола и с. Кюприя. След него трайни следи в града оставя в просветното дело Неделчо П. Орешков. На неговите усилия се дължи издигането на класното училище през 1874-1878 г.[17]

Подетата идея от Тодор Милков и други видни малкотърновци за откриването на девическо училище още през 1870 г. не угасва. Вестник „Век" от 1874 г. отразява постъпките на малкотърновци до Антим I да им помогне в започналото начинание. По време на втората година от учителстването на Орешков като главен учител, подновява постъпките към Екзархията и през 1875 г. се открива училището с над 120 ученички[18]. Първа учителка в него е Зоица Иванова Ангелинина д-р Петър Беронова, завършила V клас на девическото училище в Стара Загора[19]. Тя за първи път въвежда изучаването на пеенето и ръкоделието.

Паралелно с борбата за българска просвета се води и тази за църковна самостоятелност. С откриването на български училища започва да се издигат искания за въвеждане на българския език и в богослужението. Това довежда до открита борба българското население и фанариотите. Контактите на занаятчиите и търговците с тракийските градове Лозенград, Одрин и Цариград ускоряват църковно-националната борба. Носители на новите идеи стават малкотърновските еснафи и млади търговци, които се организират в партия на младите. Представителите на консервативната част от старите чорбаджии и свещениците стават ревностни защитници на гъркоманите и фанариотите. Между тези две групи започва борбата по всички църковно-просветни въпроси, т.е. борбата в самите общини. Ръководна роля в църковно-националните борби и в цялостното развитие на възрожденските процеси през 60-те - 70-те години на XIX век играят градските общини. В зависимост от тях се развиват и действат в този дух и селските общини, в които се изявяват като ръководители търговско-занаятчийската класа в национално-освободителната борба. Защитниците на интересите на българите започват борбата по няколко направления. На първо място тя е срещу чорбаджиите за завладяване съвета при нахията, на второ борбата за откриване на българско училище и въвеждане на славянско богослужение и на трето място борбата срещу представителите на патриаршията.

През 60-те години на XIX в. борбата на експлоатираните странджанци от Малко Търново и съседните села с фанариотско духовенство и местните гъркомани се преплита с борбата им срещу господстващите и експлоатацията на чорбаджиите. Населението в Малко Търново се разделя на две партии: праведна - „кукудяи" и чорбаджийската - „партия на старите". „На „кукудяите" ще трябва да се гледа като на бедняшка партия" - пише Георги п.Аянов[20] - пропита с дух на сектантство и омраза срещу силните на деня. Ръководени от Стефан Ганчев, който не бил от Малко Търново, водят борбата на ограбеното и експлоатирано население, както срещу фанариотите, така и срещу чорбаджиите.

Одринският владика Кирил, созополският Неофит Кратовски и созополагатополският Прокопий са най-големите врагове на будния български дух в Малкотърновския район по това време. Най-тежка е борбата между местните гъркомани и представителите на търговците - местните еснафи. Старите чорбаджии се превърнали в слуги на Одринския деспот и събират владичина от местното население. Димо Дяков и Петко чорбаджи посрещат гостоприемно протосингела на гръцкия владика в Малко Търново. Ето какво пише за това дописникът на в. „Право"[21]: „Намерил се един хитър Петко, който дири чорбаджилък, та го приел и таман 10 гроша похарчил за приемането на дядо протосингела. Но народът не ги приел да ги плати и те останали за сметка на чорбаджи Петка".

Водач на младите срещу фанариотите станал Стефан Ганчев от Пирот, преминал през църковната борба в родния си град Панагюрище. Просветен за времето си, честен и справедлив, той застанал начело и оглавил партията на младите[22]. По-късно той пренася борбата на социално-икономическа основа. Разкритите злоупотреби на местните бейове при търговията с дървени въглища и саморазправата с хаджи Иванчо Калканджиев са ръководени от него. По този начин социално-икономическите борби заедно с тежката политическа съдба и непоносимия морален и икономически гнет на фанариотското духовенство създали условия да си пробие път униатството и католическата пропаганда в Малко Търново.

Въвеждането на славяно-българския език в църквата и училището са големият успех за партията на младите. С това те водят борбата не само срещу гъркоманите, но и срещу старото чорбаджийство, за да го изместят от църковната община, нахийския съвет и другите ръководни служби. Дългогодишната борба се увенчала с успех. Главната цел до 1871 г. е постигната с откриването на българското училище, въвело се славянското богослужение, завладяна църковно-училищната община. Малко Търново в годините на борбата против фанариотите за българска просвета и богослужение дава пример и за останалите села и става център на националното ни пробуждане в този район. Лозенград и Бунархисар са центрове по това време на българската просвета в основните райони с преобладаващо българско население.

Лозенградска кааза е от 16 села с българско население и 7 смесени с турци. През 1859-1860 г. учител в Лозенград е Георги Калудов, но той по това време учи децата само на Часослов, Псалтир и Апостол. В края на 1868 г. тук става учител Тодор Милков[23]. На 2 февруари, в махалата Каракош, той отваря българското училище, в което учителства до 1.VII.1870 г. За три години и половина разноските на училището се покриват от волни събирания - 4000 гроша, а останалите с лотария. През първите шест месеца децата изучават Първи познания, Кратка свещена история, Кратък катехизис, Кратка числителница, Краснопис и малко турски език и наброяват 45 ученици, разделени в три отделения. След още шест месеца се провежда годишен изпит и се разделят на три отделения. В първо отделение изучават Прост прочит, във второ Пространен прочит, Кратък катехизис, Кратка свещена история, Числителница и Краснопис, в трето - Българска граматика, История, Числителница, Кратко землеописание и Писмо на турски. След годишния изпит се оформя и четвърто отделение, в което се преподава Българска граматика, Последни периоди от българската история, Пространно землеописание, Пространна числителница и Турски език. На следващата 1869 г. се провежда отново изпит и училището се премества в специално построена сграда. Броят на учениците бързо се увеличава и те достигат 90 с 27 придошли от другите села, което налага да бъдат разделени на четири класа, както следва: в първи 22 ученици, във втори - 10 ученици; в трети 6 ученици, в четвърти - 5, а останалите се учат на прост прочит и писане. След като се провежда в края на учебната година изпит, гъркоманите надделяват и двама учители се принуждават да напуснат. На тяхно място за 40 лири е назначен Андониос Петро, учител от гръцкото училище. Това принуждава българите да се оттеглят от училището и децата остават[28].

Едновременно с борбата за българска просвета се води и тази за българска църква. И в Лозенградско по това време се осъзнава, че „просвещението е най-доброто средство за избавянето им от заблуждението на невежеството“, и се заемат да изгонят гръцкия език от църквата. Деветте гръцки училища по това време в района се издържат изцяло от църквата, а единственото българско училище се поддържа само от учителя му. Гръцката пропаганда се засилва толкова много, че само искането от страна на българите черквата „Св. Богородица“ да отдели нещо и за тяхното училище, е достатъчна да изгонят черковния епитроп, като са съгласни да дадат 2000 гроша само българите да не се делят от тях. И след излизането на фермана за учредяване на Българската Екзархия гръцката пропаганда не спира. На празника на просветителите, светите братя Кирил и Методий, гръцкият владика в Одрин - Кирил, искал да служи в черквата „Св. Анастасия“, но българите му отказват[24]. Тогава той заповядва на гръцкия свещеник да бележи колко българи не го признават и кой им е предводителят[25]. Само след месец дописникът на в. „Македония“ с възторг съобщава, че най-после и българите се сдобили с българска черква, в която да се молят на български език и спокойно да извършват службата на родния си празник „Св. св. Кирил и Методий“.

Селата около Лозенград остават с будно народностно съзнание в годините на засилената гръцка пропаганда. В с. Каваклия училището се помещава в одаичката при черквата. Навярно става въпрос за килийното училище в това село. От 1864 г. пет години в него е учител Димитър Илиев Диков, който дава знания само по Псалтира. На следващата година в селото идва още един учител - Костадин Попович, но децата са все още малко, едва 30 и се учат отчасти на Граматика, Катехизис и Числителница. В 1869 г. пристига от Копривщица нов учител - Никола Груев, но през 1870 г. поради неизвестни причини училището се закрива[26].

Жителите на с. Инидже, както пише дописникът на в. „Македония“, са „наклонни към училище“[27]. Имат си за това и специално построена сграда. Тук в 1862 г. идва копривщенецът Ламбо и три години учителства с годишна плата 3000 гроша, като преподава Псалтир, Наустница и Апостол. След него идва местният учител Филчо, който въвежда българска граматика. През зимата децата се увеличават, а през лятото поради усилената полска работа намаляват.

В Бунархисарска кааза селата са по-малки, гръцкия елемент е по-силен и там борбата за българска просвета се води по-трудно. В централното селище Бунар-хисар през 1870 г. има само наустничар, който освен прост прочит друго не знае и затова учениците са само пет деца. В Курудере още в 1867 г. пристига за учител от Малко Търново Иван Георгиев. В училището се събират 20 деца, които през лятото намаляват наполовина. На следващата година гъркоманите изпъждат учителя и училището се закрива[28].

Селяните от Кара-дере имат „желание за училище". Първият им учител от Ениджа - Атанас, е наустничар и идва в това село през 1865 г. На следващата година идва и втори учител от Дерекьово Димо Тодоров. И в това село учениците са малко, през зимата стигат до 22-23, а през лятото остават 15[29].

В с. Едига от 1867 г. имат учител, а през 1869 г. си построяват ново училище.

От направения кратък преглед на просветните борби в някои от селата стигаме до извода, че в Лозенградски и Бунархисарски райони, е запазен българският дух. Въпреки близостта до Одрин и Цариград българското население запазва своя език и вярва в извоюването на българска църква и училище. По-късно повечето учители, които идват във вътрешността на Странджа - Малкотърновския район, излизат от Лозенградското и Дерекьовското училище. Те въвеждат преподаването на светски знания в училищата и донасят идеите на новобългарското образование.

Политическите резултати от Руско-турската война - 1877-1878 г. оказват своето влияние и върху просветното движение в Одринска Тракия. Според клаузите на Берлинския договор цяла Странджа остава в пределите на Османската империя. Преценявайки решенията на Берлинския конгрес, руският историк П. А. Матвеев казва следното: „Църковно обединена във вид на самостоятелна Екзархия по султанския ферман, единна по своята история и етнографски състав на население, България бе разрязана на части като бездушен труп. Една част от учителите от Одринска Тракия преминаха в освободените български земи, а тези, които останаха по местата си по необходимост, изоставиха просветата. Не след дълго, по време на Илинденско-Преображенското въстание от 1903 г., учителите от тези райони стават едни от най-дейните участници в националноосвободителните борби. Излезли от Лозенградската и Одринска гимназии, те продължават идеите на Възраждането от просветата към открита политическа борба.

---

1. **Аянов, п. Г.**, Малко Търново и неговата покрайнина, Бургас, 1939, с. 221; 2. **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976, с. 111; 3. Македония, бр.. 31, 3.VIII.1871; 4. **Аянов, п. Г.**, Цит. съч., с. 224; 5. Пак там, с. 224; 6. **Попов, Ив. Н.**, Спомени, Варна, с. 32; 7. Право, бр. 9, 11.V.1873; 8. Пак там, бр. 18, 29.VI.1870; 9. **Димитров, Г.**, Княжество България, т. I, с. 224; 10. Македония, бр. 31, 3.VIII.1871; 11. Право, бр. 42 15.XII.1870; 12. Пак там, бр. 151, 19.VI.1872; 13. Пак там, бр. 22, 26.VII.1871; 14. **Попов, Ив. Н.**, Цит. съч., с. 37; 15. Право, бр. 8, 10.IV.1871; бр. 22, 26.VII.1871, бр. 16, 30.VI.1873; 16. Век, бр. 37, 21.IX.1874; 17. **Аянов, п. Г.**, Цит. съч., с. 235; 18. Век, бр. 29, 11.IX.1874; 19. **Аянов, п. Г.**, Цит. съч., с. 242; 20. Пак там, с. 256; 21. Право, бр. 22, 10.VIII.1873, бр. 37, 23.XI.1873; 22. **Аянов, п. Г.**, Цит. съч., с. 256; 23. Македония, бр. 56, 16.VI.1870; 24. Пак там, бр. 52, 13.III.1872; 25. Право, бр. 9, 8.V.1872; 26. Македония, бр. 56, 16.VII.1870; 27. Македония, бр. 47, 5.VI.1870; 28. Право, бр. 46, 11.I.1871; 29. Право, бр. 47, 17.I.1871.

# ЦЪРКВИТЕ В ЯМБОЛ И РОЛЯТА ИМ В КУЛТУРНИЯ ЖИВОТ НА БЪЛГАРСКОТО НАСЕЛЕНИЕ

**Христина Женкова**

Религията наред с просветата винаги са били възлов елемент във всяка културна система, тъй като от тях зависи нейното възпроизвеждане и функциониране.

Целта на настоящото съобщение е да изясни доколкото е възможно, на базата на музеен и архивен материал, въпросът за църковното средище като основен елемент на културния живот на възрожденски Ямбол.

Църквата като единствен център, преживял разрушаването на средновековната държава и поела функциите на културен посредник между епохите си остава стълбът на всяка човешка общност, център на всяко културно начинание. Въпреки неблагоприятните политически и демографски условия и в Ямбол, както във всяко по-голямо средище, където живеят българи, функционира и християнски храм. Той е и първоначално и за дълго време (почти до Кримската война) единственото обществено място за християнското население, където периодично, но редовно се събират единоверци, които постепенно започват да осъзнават битието си като цяло.

Историческите сведения за културно-религиозния живот в Ямбол през XVII в. са твърде оскъдни. Известно е, че от това време във втори дял на града - Каргон, съществува църквата „Света Троица“. Исторически аргументи за първоначалния ѝ вид няма. Според някои автори от 30-те години тя наподобява раннохристиянска катакомба[1]. Единственият веществен паметник, доказващ съществуването на църквата от XVII век, е един сребърен дискос с надпис в полукръг на гръцки език „Моление. Раб божи Алекси подарява на Света троица. 1692“[2].

След учредяването на българската екзархия 1871 г. на мястото на старата църква се построява нов храм, който обаче е опожарен от отстъпващите турски войски. След освобождението е построен сега съществуващият храм „Света Троица“.

От средата на XVIII век средище на културно-религиозния живот на ямболци е и църквата „Свети Георги“. През този период в чертите на града започват да се оформят нови български махали, наред с Каргона, който в повечето случаи се броял за отделно село. Вероятно поради препятствия от страна на официалната турска власт българите от новите махали не са имали възможност да си построят черква и затова са били принудени да се черкуват в каргонската църква „Св. Троица“ и новопостроения пак там храм „Св. Георги“. Точната дата на построяването и на тази църква не е известна. През 1937 г. се чества нейната 200-годишнина, което предполага строителството ѝ към 1737 г.[3] Историческите доводи за това са недостатъчно сериозни за подобно твърдение. Но безспорен е фактът, че тази църква съществува през XVIII век и направените дарения свидетелстват, че енориашите виждат в нея една опора за народностно и верско съхранение.

Не бихме могли да направим подробен анализ на културно-религиозния живот на ямболци от онова време. Към 1800 г. в града има вече две килийни училища, но какви книги са били преписвани и четени, какви връзки поддържат ямболци с други български културни центрове, каквито са големите манастири или отделни селища, знаем твърде малко. Сред жителите на града още от края на XVII век обаче срещаме хора с титлата „хаджия“, което сочи, че в града вече има достатъчно заможни хора, които могат да си позволят пътешествие до Божи гроб. Хаджи Алексиу хаджи Христодор, хаджи Антонис, хаджи Неофит, х. Димитър и х. Сотир поп Панайотови (свещеници и учители), несъмнено обогатяват кръгозора на ямболци, създават връзки с много по-отдалечени градове. Някои от тях донасят и свети дарове оттам, каквото е кандилото, донесено от Света гора през 1874 г. от Паруш Дерменджи[4]. Това събитие (тръгването на Паруш Дерменджи на хаджилък) е предадено в отделна народна песен[5]. От друга страна Ерусалимското духовенство търси контакт с много български градове, между които е и Ямбол. Известно е, че за периода 1659-1664 г. Дионисий Нотарис, високопоставен представител на Ерусалим, посещава града. А през 1669 г. той вече като патриарх отново прави обиколка в някои български градове. През месец септември е в Ямбол, докъдето изпраща по специални пратеници в Ерусалим две хиляди гроша. Един век по-късно през 1720 г., занаятчийският еснаф от Ямбол предава парична сума на патриарх Хрисант Нотарис за Божи гроб[6].

Ямбол е обект на посещение от страна на монаси от манастири в Света гора - Атон, и Рилския манастир. Сведенията, с които разполагаме за тези връзки, са съвсем оскъдни[7]. Първите от тях се отнасят за времето след Кримската война - края на 60-те години на миналото столетие. През 1859 г. в метоха към църквата „Свети Георги" е пребивавал рилският духовник архимандрит Партений, който присъствал на изпитите в Градец. За нуждите на ямболското читалище през 1871 г. от Рилската обител били подарени 20 екземпляра „Православний глас" и пет Догматически Богословия. Чрез разказите на хаджиите, ерусалимските духовници, светогорските и рилски монаси ямболци излизат пред света, приучават се да контактуват с по-широк кръг хора, разширяват своя кръгозор. Тези срещи катализират тяхната обществена и духовна активност. Известно е, че планът на църквата „Свети Георги" е донесен от Света гора от поп Филип.

В културната система на градските центрове просветната функция на църквата е най-ярко изразена. Училището не би могло да възникне независимо от църквата. Първото училище в Ямбол е открито през 1805 г. от х.Неофит от Сливен[8]. То се помещавало в килиите на метоха към църквата „Св. Георги". Постройките на метоха стават най-удобното убежище на новата институция, още повече, че църковните служители, живеещи в него, са и първите учители. С течение на времето и особено след откриването на класното училище в Ямбол през 1857 г. децата, идващи от околните села, предпочитат да пребивават в метоха, който продължава да приютява и светогорските монаси. Хаджи Неофит и следващият учител Антон х.Кринчу обаче са принудени да напуснат града. Издигащият се търговско-занаятчийски елемент проявява стремеж към образование на роден език и поставя нови задачи пред училището. Опит за разбиване на гърцизма в ямболското килийно училище прави калугер Терапион, попаднал в Ямбол на път за Света гора. Той успява да въведе български език в килийното училище към църквата „Света Троица"[9]. Най-големи заслуги за утвърждаването на българския език като основен в училищата в Ямбол има народният учител Добри Чинтулов. В сключеното спогодително с църковното настоятелство е отбелязано, че той се задължава да преподава на български[10].

Влиянието на църквата върху развитието на образованието продължава и в периода след Кримската война. Не е случаен фактът, че новата училищна сграда в Ямбол, намираща се в двора на бояджи Стоян близо до р. Тунджа, се строи със средства, събирани от църквата. И едва след нейното построяване учениците се преместват от стаите на църквите „Света Троица" и „Свети Георги".

След изселването на голяма част от работоспособното население на Ямбол през 1830 г. в продължение на десетилетия настъпва период на застой, както в икономиката, така и в религиозно-просветните традиции. Приблизително от това време датират и първите сведения за борбата на ямболци за признаването на българите като самостоятелен елемент в Османската империя. Според някои сведения първите прояви на стихийно недоволство от гръцкото духовенство и най-вече към наложения гръцки език в църквата датират от около 1831 г. Даскал Апостол Куртев пише: „След дълъг и упорит спор по въпроси от религиозен и социален характер с гръцкия владика аз го наддумах...“ А когато самият владика пристига в града, изгонен е от църквата от Петко Мюфтийски[11].

В периода след Кримската война (1853-1856) църковните борби се изострят. Движението в Ямбол получава нов тласък, особено след пристигането в града на Добри Чинтулов и неговото начинание за премахване на гръцкия език от взаимното училище. Настроенията в града са бурни, както е видно от множеството дописки във възрожденската преса от онова време, за да се стигне до случая през 1861 г., когато църковната служба се води от трима свещеници - единият чете на гръцки, а двама на български[12].

Развръзката в развитието на църковно-националните борби в Ямбол настъпват през 1866 година. След десетилетия на приливи и отливи разривът между ямболци и патриаршията е окончателен. В началото на месец септември гръцкият владика прави поредното си посещение в града, но „... като пристигнал г. Кирил, народът затворил черквата като се погнусил да не би да влези и оскверни светия им храм...“[13]. Намиращите се в храма „Свети Георги“ гръцки църковни книги били разграбени от тълпата, а свещениците вече не споменавали името на гръцкия владика и патриарха в молитвите си.

Ямбол не остава настрани и от вниманието на протестантските и католически мисионери, които навлизат масово в българските земи след Кримската война.

До Освобождението през 1878 г. католическата пропаганда в Ямбол се ограничава само в разпространение на учението - няма данни за съществуване на училище и католически храм. Първите опити за влияние от страна на католическите мисии се проявяват още през 40-те и 50-те години на XIX век. По това време католическите мисионери установяват контакти с ръководителите на българското църковно движение Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. Разпространението на католицизма в Тракия се осъществява от два изходни пункта - Одрин и Пловдив. До започване на униатското движение през 1861 г. българска католическа колония има само в Пловдив - павликянската община, съществувала тук близо четири века. През 1862 г. в Одрин се установява мисията на Ордена на асомпсионистите (успенци) от Ним, комплектувана от френски мисионери. Под ръководството на д-р Галамбер, доктор по медицина и теология, тя изгражда свои центрове в Одрин, Караагач, Пловдив, Ямбол, Бургас, Бруса, поддържана от 44 мисионери[14].

За разлика от католиците протестантските мисионери са по-упорити и намират по-благоприятна почва за разпространение на учението си в Ямбол. За първи път градът е посетен от мисионера г. Байнгтон през 1865 г. около Димитровден. Девет години по-късно на 22 ноември 1874 г. протестантите основават и църква, като първоначалният брой на членовете ѝ били около 138 души[15]. Така или иначе католическите и протестантски мисионери не намират добър прием в Ямбол, дори иначе добрият учител Стефан Томов е принуден през 1874 г. да напусне града след обвинение в симпатии към протестантизма.

Повишеното национално и религиозно съзнание на гражданите ги подтиква да украсят и уредят черквите си. Началото на борбата за църковна независимост съвпада и със зографисването на църквата „Св. Георги“ и поставянето на орехов иконостас. Старата дърворезба на иконостаса е дело на резбарите от Самоков Васил и Петър

Конярови и на Георги Марангозов. Големите икони били дело на ямболския зограф Александър поп Зограф, завършил духовна семинария в Москва, автор на портрета на даскал Ради Иванов Колесов. При големия пожар от 1878 г. почти всички икони и иконостаса изгарят. От старите икони са запазени тези на „Света Богородица Милостива" (единствената запазена от Александър п.Зограф) и още няколко, датирани 1764-1869 г.[16]

Еснафските сдружения проявяват интерес към духовния живот на ямболската църква. Свидетелство за това е подарената сребърна кутия за лъжички с двойни капаци, дарена от калпакчийския, кафтанджийския, хлебарския, фурнаджийския и др. еснафи[17]. На горния капак на кутията има релефно изображение на възкресението на Христос, а на долния - кръст, поддържан от ангели. Цялата повърхност на кутията е богато украсена с релефни орнаменти. Дарението носи дата 13 март 1808 г. и е запазено при големия пожар и преподарено през 1881 г. от Васил Иванов.

Построяването и най-вече поддържането на църквите извикват на живот и църковните настоятелства, като първа самобитна, независима от османската власт форма на обществена организация. Тази организаторска функция на църквата е и с по-далечни протекции от поддържането на църковните постройки, защото членовете на църковните настоятелства вече се събират и обсъждат въпроси свързани с данъчни събирания и управление на отделните махали. Църковното настоятелство в Ямбол взема решението през 1831 г. За започване строителството на солидна черковна сграда. Членовете на настоятелството от това време са видни ямболски граждани - дядо Минчо, х.Иван Варимезов, х.Вълчо Големия, х.Илия, х.Бояджи Стоян и др. То изпраща към 1815 г. Атанас Турфанов в Ерусалим да учи живопис, а даскал Апостол Куртев в Одрин и наема през 1856-1857 година Анка Александрова за учителка в първото девическо училище към метоха в църквата „Свети Георги".

В края на XVII и през XVIII век църквите се превръщат в основен елемент на културната система на град Ямбол. На практика при липса на каквато и да е била нетурска държавна организация те изземат функциите на държавата, превръщат се в опора и регулатор на нравствените норми на българското население в града. С тях се свързват образованието, около тях се организира празничният ритуал, те се превръщат в център на борбите за църковна и национална независимост.

---

1. **Андреев, А.**, История на Ямбол, Инв. № 5225, с. 111-112; 2. Фонд ИМ-Ямбол; 3. „Църква Свети Георги - юбилейна книга по случай 200 г. на храма", Ямбол, 1937; 4. Фонд ИМ-Ямбол, Инв. № 856; 5. ИМ-Ямбол, фонд „Паруш Дерменджи"; 6. Книга за българските хаджии, С., 1985, с. 9; 7. България (притурка) бр. 9, 23.V1859; България, I, бр. 21, 14.VIII.1859; Право, IV, бр. 9, 26.IV.1871; 8. **Атанасов, Ж.**, Учебното дело в Ямбол преди Освобождението, Училищен преглед, 1978, № 2, с. 126-140; 9. История на град Ямбол, Ямбол, 1972, с. 119; 10. БИА - IIА7957; 11. **Върховски, Н.**, Ямболските патриоти по духовното и политическото ни Възраждане, Ямбол, 1928, с. 15; 12. България, 11.VIII.1859 и 7.I.1861; 13. Църква Св. Георги, юбилейна книга, с. 30; 14. **Генчев, Н.**, Франция и българското духовно възраждане, С., 1979, с. 118; 15. 50 г. юбилейна книга на ямболската евангелска църква, Ямбол, 1924; 16. Църква Св. Георги, юбилейна книга; 17. Пак там, с. 23-27.

# НАЦИОНАЛНАТА ИДЕЯ В БЪЛГАРСКАТА ЦЪРКОВНА МУЗИКА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Стефан Хърков**

Формирането на българската нация през Възраждането е било немислимо без формирането на национална култура. Нито нарасналият демографски потенциал, нито икономическият просперитет не биха могли сами по себе си да доведат до появата на нация без наличието на определена духовна идентификация. Именно културата (в най-широкия смисъл на тази дума) обединява българите, населяващи различни географски региони и имащи различно социално положение. Така благодарение на нея става възможно част от едно цяло да се почувстват и учителят от Тулча, и занаятчията от Охрид, и търговецът от Видин, и селянинът от Лозенградско.

Формирането на единна национална българска култура е продължителен процес, започнал през XVIII и продължил през целия XIX век. Основата на този процес е постепенното взаимопроникване и уеднаквяване на традициите на локалните и регионални центрове на художествена култура[1]. Подобни белези откриваме най-напред в езика и литературата[2], по-късно в изобразителното изкуство и архитектурата[3] и най-късно (вече в началото на XX век) в областта на приложните изкуства[4]. Така в продължение на около век и половина бива изградена онази „магическа духовна спойка"[5], която образува сърцевината на българската нация - националната култура.

В областта на музиката националната идея съзрява сравнително рано. Още в 1816 г. Йоасаф Рилски усвоява и принася в Рилския манастир новосъздадената невменна нотация, дело на цариградските музикални дейци Хурмузий Книгохранител, Хрисант от Медитоса и Григорий Протопсалт[6]. В стилистиката на тази реформирана нотация рилските музикални дейци създават репертоар на църковнославянски език за целия годишен богослужебен кръг[7]. Интензивната новаторска музикална дейност на Рилската църковнопевческа школа от втората четвърт на XIX в. бързо се разпространява по всички български земи, оказвайки голямо въздействие върху дейността на останалите пет локални църковнопевчески школи - Търновска, Еленска, Сливенска, Солунска и Одринска. Това съдейства за уеднаквяване на църковното пеене по българските земи и оттук поставя основите на общобългарското национално културно поле в областта на църковната музика.

Същевременно начинът на разпространение на постиженията на Рилската църковнопевческа школа остава средновековен. Монасите бавно, търпеливо и прецизно преписвали и богато украсявали църковнопевческите сборници, които по-късно пак от тях били разпространявани сред българите. С течение на времето този начин на разпространение влиза в противоречие с нуждите на българското общество. Това става особено видно през 40-те и 50-те години на XIX век, когато Цариградската патриаршия започва активна денационализаторска политика у нас[8].

В тази обстановка през 40-те години се появяват първите български нотирани църковнопевчески сборници, които биват отпечатани. Те продължават, но в силно променен мащаб формирането на общобългарското национално културно поле в областта на църковната музика. Благодарение на сравнително големите за времето си тиражи те бързо се разпространяват в почти всички географски области, населени с българи, както и сред различните социални групи. Употребата им излиза извън стените на църквите и трайно навлиза в новобългарските училища, където те биват използвани дори и като учебници по музика. Подборът на репертоара, включен в тях, както и на авторите, показва стремеж за приобщаване към най-високите ценности на балканската източноправославна музика за нуждите на новото общобългарско национално културно поле.

Благодарение на всичко това в продължение само на няколко десетилетия локалните църковнопевчески школи, носители на специфична местна певческа практика, изгубват предишното си значение, а към края на века постепенно престават да съществуват под напора на новата национална църковнопевческа практика.

Изложеният дотук аспект на въпроса за националната идея в областта на църковната музика през Възраждането е сравнително добре изследван, особено през последните години[9]. Но същият въпрос крие и един друг аспект, останал засега встрани от полезрението на изследователите, на който ще се опитам да се спра по-подробно.

Важно значение за формирането на българската национална култура през Възраждането има и преходът от традиционно (патриархално) към модерно (буржоазно) общество. До началото на XIX век религията и фолклорът са двете системи, съхраняващи основите на българския етнос и култура. В тях колективното преобладава над индивидуалното, интересите на обществото над интересите на обикновения човек. Но във втората и третата част на XIX век в българското общество се извършват значителни промени. Икономическият просперитет и контактите на българите с Централна и Западна Европа възвръщат тяхното самочувствие и постепенно отварят затвореното им дотогава религиозно-фолклорно съзнание, разкриват пред него нови хоризонти, приобщават го към постиженията на модерната европейска буржоазна цивилизация.

За освободените от патриархалните догми български интелигенти, получили своето образование извън Балканите или дори само докоснали се до европейската култура, националната идея не се отъждествява с битуващата в църквите ни псалтикийна монодийна църковна музика. За тях това е музика по-скоро отблъскваща и най-важното - не национална, поради връзките си със средновековната византийска (което за тях означава гръцка) музикална традиция. Така те достигат до идеята, че истинското българско църковно-народно пеене е друго. То според тях е съществувало по времето на средновековната българска държава, а след падането ѝ под турско робство е унищожено от поробителите. Но отделни негови песнопения се съхраняват в Русия, пренесени още по времето на покръстването на русите. Тази хипотеза намира своята опора в първите руски изследвания на феномена „болгарский роспев“, появили се в 60-те години на XIX век[10].

В 1867 г. в Санкт Петербург свещенодяконът Милетий Зографски превежда на български и издава книгата „Изяснение на православното богослужение“, написана от руския свещеник Василий Михайловски[11]. Преводачът Милетий Зографски на много места допълва и пояснява съдържанието чрез свои бележки. В една от тях четем: „Ах! Кога всичката православна България чрез един народен език и пение согласно едни уста ще воспева хвала Господу Богу, благодетеля и защитника неин. В Русия съществува пение под название Болгарский напев; он е введен в Русия разумева ся с църковните книги на старобългарски язик, през нашите предци, кога речената страна приела християнската вера. Не требваше ли ний българете да ся срамуваме, че своит си напев сега немаме в църквите си?...“[12]

От приведения цитат става ясно, че за Милетий Зографски не съществува съмнение относно това, кое е българското национално църковно пеене. Според него това е съхраняващият се в Русия напев под наименованието „Болгарский роспев“, а не битуващата тогава у нас псалтикийна традиция.

Още по-далеч отива в своите разсъждения живеещият по това време в Москва Нешо Бончев (1839-1878). В статията си „За училищата“[13] той пише: „Ние българете в музиката сме много прости, както са прости сичките народи що населяват Балканский полуостров. И турците, и гърците, и ние покрай тях не разбираме что ще да рече музика и пение... Нашето пение не е пение, ами козлогласование, а музиката ни е цвилене и скрип от немазана кола... Но от друга страна нашата народна песен, колкото и да е натровена от чужди елементи музикални, се има в себе си една много тънка и тако речи неуловима сладостна черта, която силно действа на Българина и може не на едного от нас да се е случвало да види как расплакват нашите песни човека, кога ги пее вешт певец...

Като казваме народни ние исключваме сичко, что пеят сега Българете под ръководството на неучени песнотворци, песните на които се пеят насякъде от моми и момци и приличат на маанета. Тия песни убиват и последното чисто народно сладкогласие, което се е увардило в старовремските ни песни и под звуковете на което не един от нас е заспивал на коленете на майка си...

Църковното пение трябва да изучаваме у Русите, както по-горе казахме. Кога пишехме тоя член, научихме се, че в Москва един ученолюбив русин г. Н. П. изучил добре древното българско пение и които го слушале, казват, че много било сладостно. Негова милост ще да печата, та, ако бъде горереказаното истина ние можем да го въсприемем и да си го введем в черковите. Като очистихме черковата от Фанариотите, време е и козлогласованието фанариотско да изгоним, да не остане и спомен за тях, да изчезне род их во веки"[14].

Наистина оценката на Нешо Бончев е твърде крайна и в известна степен неточна. Но тя отразява мисленето на немалка част от българската емигрантска интелигенция. За тях, вече докоснали се до културата на модерното европейско буржоазно общество, българската псалтикийна музика изглежда непоправимо изостанала и „натровена". Ето защо според тях националната идея се въплъщава в нещо друго - в онези песнопения, които се съхраняват в руската църковна традиция под името „Болгарский роспев".

Но ако Милетий Зографски и Нешо Бончев само разсъждават за „Болгарский роспев" като за национален идеал в областта на църковната музика, един друг българин по същото време се опитва да въведе този все още далечен и малко неясен идеал в самата църковна служба. Това е Добри Войников (1833-1878).

През 1873 г. Войников е назначен за учител в българското училище в Гюргево. Там той сформира четиригласен хор от българи. За нуждите на този състав той пише редица произведения, сред които е и т.нар. „Гюргевска литургия". Днес от тази литургия до нас са достигнали само откъси[15], но в един от тях - „Святый Боже" откриваме известно влияние на роспева[16]. По този повод вестник „Училище" пише:

„И тъй покрай училището в Гюргево стана празникът 11 мая тържествено, службата се услужи повечето от старобългарски в главната влашка църква, пя се вокална музика черковна приготвена от учителя Добри П. Войников"[17].

А своята позиция по отношение на националната идея в българската църковна музика Войников изразява шест години по-рано на страниците на вестник „Народност": „Черковната музика можем каза е завардила истенното музикално свойство... Руската черква е завардила древний Гръцко-славянский превъзходен напев; тя като е приела от нас Българите вярата, съхранила е древното наше черковно богатство.

Днешното гръцко черковно пение, което не е друго, освен чисто подражение на азиатската музика, е далеч от да има високото свойство на истенната музика. Какво може ся отбра от едно пение монотоническо, което ся лишава от всякаква хармония и почти никаква мелодия? Такова пение не би могло действително да внуши високите чувства на душата към Божеството"[18].

Така в епохата на Възраждането се оформят две различни и в голяма степен противоположни представи за националното в българската църковна музика. От една страна за българските църковни дейци и интелигенция, работещи вътре в страната, националната идея се отъждествява с битуващото псалтикийно пеене на църковнославянски език, разпространявано най-вече чрез нотираните с невми печатни сборници. От друга страна за българската интелигенция, живееща и работеща извън страната, псалтикийното пеене не е национално българско, а такова е само т.нар. „Болгарский роспев“, съхраняван в руските църковнопевчески сборници.

Това разделение на мненията десетилетия по-късно, в началото на XX век води до големия спор по въпроса: „Кое е истинското българско църковно пеене?“ Но ако до сега се смяташе, че корените на спора трябва да се търсят в годините непосредствено след Освобождението, когато русите-освободители въвеждат в църквите ни многогласното пеене, то изложените по-горе данни доказват, че още през Възраждането българското общество е било разделено по отношение на своя национален идеал в областта на църковната музика.

---

1. **Рачева, Св.,** Еволюция на ладоинтонационното мислене през Възраждането. В: Из историята на българската музикална култура, XIX и началото на XX век, С., 1979, с. 42-48; 2. **Динеков, П.**, Дамаскините и езикът на българска възрожденска литература, Български език, 1971, кн. 2-3, с. 205-207; 3. **Василиев, Ас.**, Български възрожденски майстори. Живописци, резбари, строители, С., 1965; 4**. Хаджиниколов, В.**, (отг. ред), българската народна култура, Историко-етнографски очерк, С., 1981, с. 82-149; 5. **Косев, К.**, Българско възраждане. В: История на България, С., 1993, с. 269; 6. **Динев, П.**, Рилската църковнопевческа школа в началото на XIX век. Известия на Института за музика при БАН, 1957, № 4, с. 3-88; 7. **Куюмджиева, Св.**, Музикалните ръкописи в библиотеката на Рилския манастир. В: Славянска палеография и дипломатика, С., 1980, с. 267; 8. **Маркова, З.**, Българското църковно-национално движение до Кримската война, С., 1976; 9. **Куюмджиева, Св.**, Към въпроса за развитието и характера на църковната песенност у нас през епохата на османското владичество. В: Българската нация през Възраждането, С., 1980, с. 504-552; **Хърков, Ст**., Печатните църковнопевчески сборници в музикалната практика на българското Възраждане, С., 1994 (дисертация); 10. **Разумовский, Дм. В.**, О нотных безлинейных рукописях церковного знаменного пения, М., 1863; **Разумовский, Дм. В.**, Церковное пение в России, вып. 1-3, М., 1867-1869; 11. **Михайловский, В.**, Изяснение на православното богослужение. Прев. от руски свещ. Милети Зографски, СПб., 1867; 12. Пак там, 58 (под линия); 13. **Бончев, Н.**, За училищата. Периодично списание на БКД (Браила), кн. 3, 1871, с. 3-17; кн. 4, 1871, с. 26-52; 14. Пак там, с. 42 и 46 (под линия); 15. НБКМ-БИА, № 1333; 16. **Виденов, А.**, Очерци по история на музиката в град Шумен, ч. I, Възраждане, Шумен, 1979, с. 99; 17. Училище (Гюргево), кн. 4, 1874; 18. **Войников, Д. Г.**, Александър Василевич Лазарев. Народност, II, бр. 39, 7 септ. 1868.

---

# СТАРОЗАГОРСКИЯТ ЦЪРКОВЕН ХОР ОТ 1856 Г. И МЯСТОТО МУ В НАЦИОНАЛНОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

## Лилия Филипова

Старозагорският църковен хор от 1856 г. има определен принос в националното ни Възраждане. Българската историческа наука само се докосва до него при изясняване биографията на Васил Левски, а краезнанието - при търсене предпоставките за традициите на съвременната музикална култура на Стара Загора. Досега този хор не е бил обект на самостоятелно изследване, въпреки че нашата историография свързва първите български църковни хорове с имената на Добри Войников от Шумен (1859) и

Янко Мустаков от Свищов (1877 и 1878)[1].

Първият църковен хор на Стара Загора е истинско ренесансово явление поради мястото си в хронологията на Възраждането, мотивацията, същността и историческата си проекция в националноосвободителната епопея от 60-те и 70-те години на XIX век.

В средата на миналия век Стара Загора има определено български облик. Организирано в своя църковна община, с четири църкви и девет училища, от които две класни, българското население се налага все по-убедително като фактор и в икономическия, и в духовния живот на града. Стремежът му за духовно разкрепостяване, самоидентификация и приобщаване към общоевропейската култура се осъществява чрез борбата му за национална църква и просвета. Този процес протича в условията на упорито и продължително противостоене и преодоляване на гръцките асимилаторски стремежи и протестантски просветни амбиции[2]. Безспорен принос за превръщането на Стара Загора в един от духовните центрове на Възраждането има Класното мъжко училище. Основателят му, Даскал Атанас Иванов, след години пише с основателна гордост: „От туй слънце за градът ни прогледнаха много граждани и се приготвиха искренни, деятелни дейци за битвите, които предстояха на българинът и които действително се приключиха на Фенер и под Балканът“[3]. А Димитър Страшимиров характеризира Стара Загора като „малка Атина или един вид Оксфорд на Южна България през целия период на просветното движение и в черковната борба“[4].

Съществен компонент на духовния подем на Стара Загора е църковният хор от 1856 г. Идеята за неговото създаване се ражда почти едновременно с идеята за организиране на курс за свещеници - отговор на нуждата от просветени български свещеници, познаващи богослужението на черковно-славянски език. Авторът на идеите - Даскал Атанас набира и за курса, и за църковния хор младежи предимно от Класното мъжко училище. Негов пръв помощник в създаването и ръководството на хора е главният учител при същото училище Тодор Шишков[5].

Предпоставките за създаването на ученическия църковен хор при църквата „Св. Димитър“ са следните:

1. Нуждата от самоидентификация и себеизява на българското население на Стара Загора.

2. Известно е, че от 1830 г. пеенето е въведено като учебен предмет в българското училище. Учителите задължително са певци и в църквите - условие, определящо степента на тяхната интелигентност и педагогическо умение. Така чрез учителите, и в по-голям мащаб - в новобългарското училище се осъществява идейната връзка и реализация на духовната борба на българина за родна просвета и родна църква. Именно чрез учителите църковно-певческото изкуство се усвоява и в църквите, и в училищата. В училище се изучава както църковното четене (часослов), така и църковното пеене (псалтикия)[6]. Последното се преподава по Хормузиево-Хрисантовата нотно-музикална система. В средата на миналия век новобългарското училище вече разполага с първите нотирани училищни химни, тези на Павел Чалоглу от Пловдив през 1846 г., песенните сборници-песнопойки (в които има и училищни, и светски-градски песни) на Найден Йованович от 1851 г., трите песенни сборници на Петко Славейков от 1852, 1854 и 1857 г. и др.[7], а Неофит Рилски съчинява нови песнопения на църковно-славянски език[8].

3. Стара Загора има трайни музикални традиции, вроден усет към музиката и стремеж за развитието му. И до днес са живи легендите за изкусните свирачи на гусла и гайда и сладкогласите тюркеджийки (певици), за дюкяните на чаршията, където се изработвали и продавали споменатите музикални инструменти.

4. В продължение на осем години (1854-1861) в града е учител Тодор Шишков. Трайната диря на оставеното от него обаяние е свързана с делото му на педагог, книжовник,

създател на читалището, създател и ръководител на ученическия църковен хор. Той пръв запознава старозагорци с „модерните“ за времето си музикални инструменти - цигулка, китара, кларинет и физхармоника и внася нови, творчески елементи в музикалната култура на града[9].

5. Всестранният духовен подем сред българското население на града. При наличието на тези благоприятни обстоятелства към най-старата църква в града „Св. Димитър“, Даскал Атанас и Даскал Тодор създават хор, от състава на който са познати имената на Васил Иванов Кунчев, Кольо Ганчев, Стефан Сливков, Пенчо Хаджиславов, Наньо Тодоров Курбанов, Минчо Кънчев. Повечето от тези младежи завършват и свещеническия курс[10]. На фона на целия хоров състав се откроява певческата дарба на бъдещия Апостол на свободата.

Известно е, че от 1855 до 1858 г. таксидиот на Хилендарския манастир в Стара Загора е Хаджи Васил от Карлово. Със себе си той довежда своя племенник Васил Иванов Кунчев. Двамата живеят в метоха на Хилендарския манастир в непосредствена близост до църквата „Св. Димитър“. Младежът посещава Класното училище и курса за свещеници, а в неделни и празнични дни приглася на вуйчо си в църквата, очаровайки старозагорци с дивния си глас. Сам известен като най-добър църковен певец в Пловдивски окръг, Хаджи Васил има същите надежди и за своя племенник, когото готви за монашеско поприще. Стоян Заимов ни е оставил едно изключително живописно и убедително описание на този период от живота на Апостола в Стара Загора. „От голямото усърдие на учителя-духовник кортиевия орган на ученика-прислушник се обърнал в фонограф на всевъзможни тропари и кондаци. Васил, в качеството си на черковен певец, бил „сопрано“ - нека се изразим по музикалному, при това бил е от онзи вид кадифе-сопрано, което вълнува не повърхностно, а издълбоко сърдцата на слушателите... Херувимското сопрано на Василя е съставлявало музикалната сладост на хорът“[11].

Даскал Атанас се заема с усърдие да посвети в тайните на църковното пеене този надарен от Бога младеж, както и останалите му другари. Това усърдие е съчетано с бащинска грижа и любов. Хорът привлича младежи и тълпи от слушатели и чрез вълшебните и непознати дотогава звуци на „модерните“ инструменти, преди всичко на цигулката на Даскал Тодор Шишков. И ако отначало хорът познава само псалтикията, то благодарение на Т. Шишков младежите се запознават с нови, вълнуващи елементи на европейската художествена музика: и чрез музикалните инструменти, и чрез някои опити да се адаптират европейски мелодии към съчинени от Т. Шишков стихове. Доминиращите моменти в хоровата практика обаче си остават манифестацията на ценностната система на православната ни песенна традиция, на самобитните ни музикални и нравствени заложби и добродетели. Ето защо, когато говорим за приобщаване на българската музикална култура към европейската, ние разбираме преди всичко опита за адаптация на самобитната ни, народностна по своята същност култура към чуждата, а не изкуственото насаждане на последната у нас[12].

Новите творчески моменти в музикалната култура на Стара Загора, които наблюдаваме в практиката на църковния хор, са доказателство за началото на преодоляване на анонимния стадии в традиционното ни музикално творчество. Старите песенни форми с епично-разказвателните си мелодии, описващи пасивно робството, вече се оказват неудобни и тесни за новите духовни стремежи, на които отговарят музикални творби с призивен характер, отразяващи стремежа за утвърждаване националното самочувствие на българина[13]. Т. Шишков е носителят на творческия момент в музикалната култура на Стара Загора. И след заминаването му от града, тази култура продължава да се развива, резултатите от музикалното му инструментално възпитание намират убедително доказателство чрез създадения от учениците му К. Ганчев, П. Иванов, С. Петков и др. оркестър - едно музикално явление, което е и удобно конспиративно средство за революционна пропаганда.

Новите моменти в музикалната практика на църковния хор го превръщат в един от пионерите на художествената ни музикална култура.

Чрез този хор в Стара Загора е въведена практиката да се изнася църковната музика и извън църквите, т.е. да се използва при светски ритуали, като закриването на учебната година, изнасянето на концерт при първото празнуване на братята Кирил и Методий в Стара Загора през 1858 г. Изпълненията на хора привличат в църквата тълпи богомолци, а участието му в светски ритуали превръща последните в истински празници за българското население от града.

Старозагорският църковен хор от 1856 г. е обект на вниманието ми и поради следната особено важна причина:

Той е пръв опит за организиране на младежите в града, той е първата смела изява на стремежа ни за самоидентификация и самоутвърждаване, за духовното приобщаване на старозагорската музикална култура към общоевропейската.

С легалната си форма и изяви, с преобладаващата в репертоара си църковна музика, с естетическото и вълнуващо въздействие върху гражданството, църковният хор всъщност се превръща в чудесна възможност и фактор за възпитание на редица бъдещи дейци на националноосвободителното движение, като Апостола на свободата В. Левски, като ръководителя на местното революционно движение К. Ганчев, а всички останали - дейци на местното революционно движение. Духовната атмосфера в църковния хор подхранва свободомислие и надежди, младежки пориви и дръзки мечти. Стоян Заимов, възпитаник на същото Класно училище в Стара Загора, дава най-точната и най-образна характеристика на духовния облик на Стара Загора през онези десетилетия: „Стара Загора бе светлина в тъмнината, която с векове покриваше българското поднебие, Стара Загора е стара волнодумница... Да, във време на църковното ни и политическо робство Стара Загора бе окото, през което духът на свободата виждаше турската тирания и фенерската котерия“[14]. Да, тъкмо в Стара Загора, тъкмо в този църковен хор младежите получават първата искра на свободата. Част от тях, като Апостолът и К. Ганчев ще загинат в нейната епопея, Ст. Сливков и М. Кънчев ще преминат през Диарбекир, но ще оцелеят и с останалите ще влеят сили в съзиданието на Нова България.

Не е известно докога съществува църковният хор. Т. Шишков напуска Стара Загора през 1861 г., Даскал Атанас продължава да учителства до средата на 80-те години на XIX век. Чрез създаденото от Т. Шишков читалище, мнозина от учителите и възпитаниците на старозагорските училища поемат и развиват духовните ценности и традиции. Известен е създаденият от Даскал Петър Иванов оркестър през 1870 г., известен е и фактът, че с песен под ръководството на учителката Анастасия Тошева хор посреща освободителите на ген. Гурко през юли 1877 г. Известна е и следосвобожденската музикална слава на Стара Загора.

В заключение - значимостта на Старозагорския църковен хор от 1856 г. се определя от:

1. Мястото му в хронологията на националното ни Възраждане - Той е първият български църковен хор през Възраждането.

2. Неговата историческа проекция в следващата националноосвободителна епоха: като пръв, смел опит за организация на младежта в града, като фактор за патриотично и нравствено-религиозно възпитание на плеяда дейци на националната ни революция, като средство за национална самоизява в решителния етап на просветната и църковна борба.

3. Новите моменти в музикалната култура, реализирани чрез практиката на хора,

които го превръщат в един от пионерите на българската художествена музикална култура и във фактор за бъдещата музикална слава на Стара Загора.

---

1. **Кръстев, Ал.**, Развоят на българската музика от Освобождението до днес. В: Златен алманах на България, С., 1940, с. 505; **Куюмджиева, Св.**, Музикални изпълнения през късното българско Възраждане. Музикални хоризонти, кн. 7, 1988, с. 70, 73; 2. История на Стара Загора, С., 1966, с. 58; 3. **Иванов, Ат.**, Черти из живота и записки на Атанас Иванов, Сливен, 1885, с. 33; 4. **Страшимиров, Д. Т.**, История на Априлското въстание, т. I, Пд, 1906; 5. **Драганов, Н.**, Оперното дело в Стара Загора, СЗ, 1970, с. 6; **Заимов, Ст.**, Васил Левски. Дяконът, С., 1895, с. 17; **Унджиев, Ив.**, Васил Левски. Биография, С., 1967, с. 39; 6. **Куюмджиева, Св.**, Музикално обучение в новобългарските училища през XIX век. Сб. Българската музикална култура през епохата на националното Възраждане, С., 1993, с. 5; 7. **Баларева, Аг.**, Хорови прояви през Българското Възраждане, Българско музикознание, кн. 1, 1983, с. 18-33; **Куюмджиева, Св.**, Цит. съч., с. 7; 8. **Кръстев, В.**, Очерци по история на българската музика, С., 1970, с. 73; 9. **Баталов, Г.**, Поява и развой на музикалното дело в Стара Загора, С., 1995, с. 12; **Икономов, П.**, Развитието на музикалното дело в нашия град, Кавал, бр. 4 и бр. 5, 15.V, 1.VI.1925; **Илиев, Ат.**, Спомени, С., 1926, с. 36; **Заимов, Ст.**, Цит. съч., с. 17; 10. **Драганов, Н.**, Цит. съч., с. 6; **Заимов. Ст.**, Цит. съч., с. 18; 11. **Заимов, Ст.**, Цит. съч., с. 17; **Унджиев, Ив.**, Васил Левски. Биография, С., 1945, с. 83; **Стоянов, З.**, Васил Левски. Дяконът, С., 1940, с. 13; 12. **Кръстев, В.**, Цит. съч., с. 74; 13. **Кауфман, Н.**, Мелодиите на възрожденските ни песни. Български фолклор, кн. 1, 1978, с. 24-25; 14. **Заимов, Ст.**, Цит. съч., с. 18.

# III. ДВИЖЕНИЕ ЗА НАЦИОНАЛНА ПРОСВЕТА И КУЛТУРА

## БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО И КУЛТУРНО-НАЦИОНАЛНОТО НИ ВЪЗРАЖДАНЕ

**Николай Жечев**

Поставената тема е твърде широка по обхват и хронология и значима по съдържание. Затова ще се опитаме да я очертаем в нейните най-общи параметри, като набележим само основните ѝ съставки.

Както е добре известно, в резултат на неблагоприятно сложилите се исторически обстоятелства през петвековното османско господство многобройно българско население било принудено да емигрира извън пределите на страната. „Ако речем да говорим обширно за българската емиграция - пише през 1869 г. в. „Дунавска зора“ - ще видим, че тя започва още от падането на българското царство под турска власт“[1].

Тези преселения се извършват особено интензивно през втората половина на XVIII и първата половина на XIX век. По такъв начин броят на българските преселници в румънските княжества Влашко и Молдова, в Южна Бесарабия, в Банат (Австрийска империя), в Сърбия и др. през средата на XIX век надхвърля стотици хиляди. Тази емиграция обхваща буден и инициативен в стопанско и обществено-политическо отношение слой. Това се отнася особено до големите български емигрантски колонии, формирани в градските центрове като Брашов, Одеса, Букурещ, Браила, Галац, Плоещ, Гюргево, Виена, Белград и т.н.

По-благоприятните условия за живот в новите им заселища позволили на българските емигранти да разгърнат многостранна и плодотворна стопанска, обществено-политическа и културно-просветна дейност, която имала важно значение за българското национално възраждане. За това съдействали редица фактори. Така емиграцията се наложила като неизбежен исторически феномен, който оказал съществено въздействие върху формирането, развитието и укрепването на българската възрожденска нация и изобщо върху всички сфери от живота на тогавашното българско общество.

В живота и дейността на българската диаспора обаче се преплитали две основни тенденции, противоречиви една на друга. Те играли решаваща роля в нейната по-нататъшна историческа съдба.

От една страна по-свободните условия в емиграция дали възможност там да се формират и действат най-важните ръководни центрове на българското националноосвободително движение (БРЦК, Добродетелната дружина, Одеското българско настоятелство, Привременно българско началство и Български комитет в Белград, Гюргевски революционен комитет, БЦБО и т.н.), да се създаде и функционира българският революционен и свободен емигрантски печат, да се основат важни културни институции от общонационално значение като Българското книжовно дружество и др.

Наред с тези положителни страни върху дейността, поведението и в крайна сметка върху съдбата на българите емигранти оказвали влияние редица отрицателни фактори, действали твърде мощни центробежни сили. Те допринасяли за постепенното денационализиране на част от българската емиграция, за притъпяване и обезличаване на нейното национално самосъзнание и водели до асимилирането ѝ в народа на новото ѝ отечество. „Бедна България! - възкликва великият родолюбец Г. С. Раковски - Колко е претърпяла и колко ѝ синове са се разсеяли по разни странни места... де неимащи никакво народно си покровителство слели са се от нужда в разни други народи!"[2]

Така в живота и в историческото развитие на многочислената българска диаспора съществували и си противодействали две основни тенденции. От надмощието на едната или другата зависело всъщност мястото и значението на емиграцията в българското възраждане. Тук ще се спрем съвсем бегло на някои от най-съществените страни и прояви, в които се изразява приносът на емиграцията в общобългарското културно-национално възраждане: книгопечатане, периодичен печат, новобългарското образователно дело, културното меценатство, формирането на новобългарската интелигенция, изграждане на обществено-културни организации; ролята ѝ в развитието на художествената литература, на изкуството, на българската наука и т.н.

1. В средите на българската диаспора започва новобългарското книгопечатно дело. Емиграцията е оная люлка, в която се ражда и израства новобългарската печатна книга, това могъщо средство за национална пробуда, оня ефикасен и незаменим лост, който дава тласък на общобългарското културно развитие през XIX век. Нейното начало е поставено с „Неделника" на Софроний Врачански, отпечатан през 1806 г. в печатницата на Римничката епископия във Влашко. През следващите години и десетилетия сред емигрантските средища се оформят и най-значителните български книгопечатни центрове през Възраждането. Без да броим Цариград, в който всъщност се намира най-голямата българска емигрантска колония, като най-значителни средища на книгопечатане трябва да се споменат Виена с над 250 отпечатани български книги, Букурещ - над 200, Белград - над 130, Браила - над 80, Болград - над 60, Будапеща - над 40, Одеса - над 20, Смирна - около 20, както и градовете с по-незначителни бройки отпечатани български книги - Земун, Крагуевац, Прага, Москва, Нови Сад и др.[3]

В емиграция излизат от печат книги, които влизат в златния фонд на българската книжнина: „Рибният буквар" на Петър Берон, съчинения на Неофит Бозвели, Константин Фотинов, П. Р. Славейков, Г. С. Раковски, Л. Каравелов, Хр. Ботйов, Д. Войников, В. Друмев, Ив. Вазов и т.н. Тези произведения играят първенствуваща роля за ускоряване на възрожденския процес, за издигане на общо-културното равнище на българското общество, за разпространение на хуманистични и революционно-демократични идеи, за издигане и укрепване на националното самосъзнание и самочувствие на българите, за идейната и морално-психологическата подготовка за националноосвободителната революция.

Чрез книгопечатната и преводната дейност на емигрантските дейци се оказва значителна подкрепа за развитието на българската книжнина, за превръщането ѝ във важен инструмент за културно общуване с външния свят, с духовните и материални достижения на напредналите страни, с общочовешката култура и цивилизация.

2. Един от най-съществените приноси на диаспората в културно-националното възраждане и в общественото развитие на възрожденските българи безспорно е съдействието, оказвано за възникването и поддържането на българския периодичен печат и особено за създаването на свободния емигрантски печат - най-важната трибуна на националноосвободителните борби и движения.

Известно е, че в средите на диаспората се появяват първото списание - „Любословие" на К. Фотинов в Смирна - и вестник - „Български орел" на Иван Богоров в

Лайпциг. Не случайно в началната си статия първият български вестник прокламира, че „и ние българите трябва да започнем да се усещаме като народ, който има същите правди(ни) с другите европейски народи", че трябва да държим здраво за езика и вярата си.

Несъмнено най-голямото дело на емиграцията в тази насока е свързано с появата на свободния политически, предимно революционен печат. То е неделимо от живота и дейността на великите идеолози и ръководители на националноосвободителното движение Г. С. Раковски, Л. Каравелов и Хр. Ботйов. Този печат е могъл да функционира и да изпълнява отговорната си мисия на пропагандатор и организатор на националната революция само в условия извън пряката власт на султана. Да маркираме само най-ярките представители на този печат: „Дунавски лебед" (1860-1861) в Белград; „Народност" (1867-1869), „Свобода" - „Независимост" (1869-1874), „Знаме" (1874-1875) в Букурещ; „Дунавска зора" (1867-1870), „Дума на българските емигранти" (1871) в Браила; „Български глас" (1876) в Болград; „Нова България" (1876-1877) в Гюргево и др.

Всред емиграцията възникват и множество специализирани периодични издания: „Мирозрение" (1850) на Ив. Добровски във Виена; хумористични и сатирични издания като „Тъпан" (1869-1875) и „Будилник" (1873) в Букурещ; първият български „земледелско-економически вестник" - „Ступан" (1874-1876) в Букурещ; списанието за образователни и педагогически въпроси „Училище" (1870-1875) в Букурещ. През 1870 г. в Браила започва да излиза най-сериозното периодично издание до Освобождението - „Периодическо списание на Българското книжовно дружество". В Букурещ през 1877 г. се появява и първият български всекидневник „Секидневний новинар".

Със създадените и поддържани вестници и списания емиграцията дава ценен принос в културното и политическото развитие на възрожденското общество. Чрез тях се оказва трайно идейно-нравствено въздействие върху цялата нация и се помага за насочването ѝ в коловозите на обществения напредък.

3. Българската диаспора е тясно свързана и с възхода на новобългарско училищно и просветно дело през Възраждането. Емиграцията не само основава и поддържа свои национални (български) училища, но заедно с това дава значителна морална и материална подкрепа на образователното и просветно дело в поробена България.

Заслужава да се споменат например училищата на българските емигрантски колонии в Галац, Браила, Букурещ, Гюргево, Комрат, Банат и др. В тях добиват образование на роден език и получават родолюбиво възпитание много синове и дъщери на български преселници.

Най-голямо значение сред учебните заведения на диаспората има несъмнено Централното училище в Болград. То е всъщност първата българска гимназия, започнала да функционира през 1859 г. Болградската гимназия е сред най-реномираните български учебни заведения. Тя се превръща в ярко огнище на българщината, във факел на новобългарската просвета и култура. В нея получават образование до 1878 г. десетки младежи от всички краища на българските земи, които отдават след това сили и способности в полза на своя народ и отечество.

С непосредствена учебно-просветна дейност сред емиграцията са свързани едни от най-ярките дейци на Българското възраждане: Димитър Мутев, Сава Радулов, д-р Васил Берон, Хр. Ботйов, Добри Войников, Васил Друмев, Тодор Пеев, Киряк Цанков и т.н. С подкрепата на В. Априлов, Н. Палаузов, братя Мустакови и други представители на емиграцията се основава и функционира първото новобългарско светско взаимно училище в Габрово, отпечатват се учебници и пособия за него, осигурява се материална издръжка, намират се подходящи учители и т.н.

От дейците на емиграцията е оказвана помощ за откриването, обзавеждането, снабдяването с литература и пособия, с подготвени учителски кадри на редица училища в Българските земи - Свищов, Русе, Шумен, Тетевен, Ловеч. Израз на чувството им за единство със сънародниците им в България са и множеството спомоществования (абонаменти) за български книги, които емигрантите записват в полза на училищата в България, за своите сънародници там. Ето само един пример в това отношение: за издадената през 1871 г. книжка „Разкази за небето и земята", която е номер 1 от Детска библиотека, урeждана от Л. Каравелов са записани в полза на селища из България следните екземпляри: от Букурещ Сп. Константинов записал 12 бр. за Арбанаси, Д. Ценович - 12 бр. за Македония, Д. Хаджиvасилев - 100 бр. за Тракия и Македония, С. Блъсков - 50 бр. за долномахленското училище в Шумен и т.н.; братя хаджи Данаилови от Крайова записват 32 бр. за училищата във Видинско; от Браила Ст. Берон - 30 бр. за училищата в България, Д. Петрович - 10 бр. за училищата в Македония, П. Симов - 10 бр. за българските училища в селата около Цариград и пр.

4. В отношението си към националното образователно дело добива най-ярко проявление и меценатството (дарителството) на представителите на българската диаспора. Даже в някои случаи би могло да се говори за истинско дарителско движение в полза на училищното дело. Сами в повечето случаи живели в нищета, издигнали се с непосилен труд, с предприемчивост и пословичната си пестеливост, мнозина от българските емигранти натрупали солидно състояние. Някои от тях завещават безвъзмездно големи за нашите мащаби и възможности средства за училища в различни селища из България, най-вече в родните си места или пък в местата, от които са се преселили бащите и дедите им. Те имали съзнанието, че с това подпомагат развитието на народното просвещение в родината си.

Някои от тези дарители били с елементарна грамотност, но те разбирали добре голямата преобразуваща сила на знанието и просветата, осъзнавали важната роля на училището за напредъка на своя народ, за приобщаването му към свободните и просperиращи страни и народи. Затова те не жалели материалните плодове на своя изнурителен и многогодишен труд и ги дарявали с открито сърце „на ползу роду болгарскому", както завещал великият светогорски монах. Тези техни жестове представляват истински нравствен подвиг и остават като родолюбив пример за следващите поколения.

Ето например какви са мотивите, които са движили Козма Тричков, заселен от дълги години в Букурещ, да завещае средства и имоти за училищата в родния си град Враца. „Като гледам - пише той през 1867 г. - че отечеството ми България има голяма нужда за умствено развитие, като българин..., ако и от малък да съм напуснал отечеството си..., но понеже го обичах много, в сичкия си живот се трудих за неговото благоденствие, вярвам, че изпълнявам една от святите длъжности, като ида в помощ на отечеството си, с малкия си имот, когото посвещавам на умственото му развитие..."[4].

Значителна е плеядата на дарители - меценати на българската просвета през Възраждането от средите на диаспората: В. Априлов, Н. Палаузов, Мих. Кифалов, братя Мустакови, Иван Денкоглу, Евлогий и Хр. Георгиеви, Маринчо Бенли, Силвестър Пенов, митр. Панарет Рашев, Теодор Миланович, Григор Попович, Димитър Хаджиvасилев, д-р Петър Берон, Крачун Иванов и много, много още. С техните дарения в редица селища из България са издигнали внушителни училищни сгради или се поддържали съществуващи училища: в Габрово и Тетевен, в Свищов и Шумен, в Одрин и Гюргево, в София... Тази дейност илюстрира еволюцията на националното самосъзнание на емигрантите, разкрива връзката и обусловеността му с общите възрожденски процеси, показва израстването им като патриоти на общото отечество България.

Затова десетилетия след освобождението В. Йорданов с основание ще пише за благородното им родолюбиво дело: „Прокудени от родината си, повечето от тях достигнали до завидно състояние; в лицето на отечеството си те виждали своя наследник. Благодарение на идеализма на тия български синове, благодарение на техните пожертвования, днес нашето отечество разполага със стотина малки и големи фондове с научна и образователна цел; от тия фондове са възпитават ежегодно стотина български младежи, ще се строи и издържа университет, поддържат се училища, читалище, болници и пр., и пр."[5]

5. Значителна е подкрепата, която емиграцията дава чрез отделни свои представители или чрез свои обществени организации и институции за формирането и израстването на част от новобългарската възрожденска интелигенция.

Това става косвено чрез подпомагане на българските учебни заведения в България и в емиграцията, така и непосредствено, чрез субсидиране на млади българи да добият по-високо образование в чужбина. В това отношение заслужава да се отбележи ролята на организациите на Добродетелната дружина в Букурещ, която издържа млади българи да се учат в различни европейски учебни заведения; на дружество „Напредък" във Виена, което си поставя за цел да подпомага подготовката на учители за българските училища, на Одеското българско настоятелство и др.

И наистина голяма част от стипендиантите на емигрантите и на техните благотворителни организации, стават учители и просветни дейци и на свой ред дават тласък на развитието на учебното дело в България. Други пък вземат активно участие в обществения и културен живот чрез публицистика, книжовна дейност и т.н. Трети пък стоят в редовете на националноосвободителното движение и стават едни от най-дейните му ръководители и функционери. С една реч всички те участват най-дейно в общобългарския възрожденски процес и са важна съставка на оная група и прослойка, на която, по думите на Н. Генчев „историята бе възложила прекомерна отговорност - да заличи вековете от безпросветност, да даде грамотност на българското общество, да пробуди неговите духовни пориви, да изгради основите на новата българска култура, да приобщи българите към модерната европейска цивилизация"[6].

Голяма част от възрожденската интелигенция, в подготовката на която взема дейно участие и емиграцията, става в първите години след освобождението най-активен строител на новата българска държава, на нейните структури и институции, участва в градежа на всички сфери от нейния стопански, обществен и културен живот. За пример може да се посочи, че само от випускниците на Болградската гимназия до 1878 г. излизат двама министър-председатели на следосвобожденска България, много министри, генерали и офицери, висши съдебни магистрати, учени и т.н.

Твърде дълъг е списъкът на възрожденските дейци - интелигенти, които са получили високо образование в престижни учебни заведения в различни европейски страни са материалната издръжка и подкрепа на българската диаспора, за да могат да бъдат всички споменати. Затова ще отбележим само няколко имена между тях, но които едва ли се нуждаят от представяне и чийто принос във Възраждането е неоспорим: д-р Петър Берон, Сава Филаретов, Добри Чинтулов, Васил Стоянов, Иван Касабов, Атанас Илиев, Олимпи Панов, Панайот Волов и др.

Много са и индивидуалните дарители-меценати сред емиграцията. Някои от тези имена вече бяха споменати, за да не ги повтаряме отново. Но не трябва да се отмине мълчаливо един особено щедър в това отношение жест, който не е и така популяризиран. Става дума за букурещкия българин Петър Кермекчиев, родом от Велико Търново. В края на 70-те години той завещава крупни суми, с цел „да се изпровождат ежегодно едно число млади българчета, за да се усъвършенствуват и присвоят европейско образование". Само от този фонд, за четвърт век - до 1906 г. получават възможност да учат в чужбина над 70 българи. Между тях са голям брой учени, общественици, писатели и др., които оставят трайно име в историята на третата българска държава. В този първи четвърт век от действията на фонд П. Кермекчиев с негова подкрепа завършват в Европа такива светила на българската култура като професорите Иван Шишманов, Иван Георгов, Георги Дерманчев, Гавраил Кацаров, Андрей Протич, Димитър Дечев, Александър Балабанов, скулпторът Андрей Николов и много други. Затова още през 1906 г. историкът на българското образователно дело С. Велев пише: „Почти всички младежи, които са се ползвали със стипендия от Кермекчиевия фонд свършиха, а сега заемат видни длъжности било по просвещението, било по другите клонове на управлението. Благодарение на този фонд нашето отечество се сдоби със 76 просветни работници... благодеянието на Петра Кермекчиев е едно необикновено явление"[7]. Имаме всички основания да се присъединим към тази правдива оценка.

6. Емигрантските среди дават съществена подкрепа на българската национална просвета и в борбата й срещу чуждите асимилаторски домогвания. Такъв е случаят например с проекта на Мидхат паша за сливане на българските и турските училища, който всъщност целял унищожението на българското национално училище, градено с толкова усилия от много поколения. Срещу този проект решително застанал в. „Народност" - единственият по това време емигрантски вестник, както и много видни дейци на емиграцията. По-късно този проект е подложен на безпощадна критика и разобличение в публицистиката на Л. Каравелов и Хр. Ботйов.

Подобна е позицията на диаспората и спрямо великосръбските шовинисти от рода на „филологическият осел" Милош Милоевич. Тяхната пропаганда, по думите на Хр. Ботйов, изпращала „пари, книги и учители в чисто български села и градове в Македония и в някои северозападни краища на България" и изобщо „си е тикнала носът не в своят чорап"[8].

През 1873 г. българите от Сяр се обръщат към митрополит Панарет Рашев в Букурещ да подпомогне църквата и училището в града им и за спасението на „токоречи погиналий ни матерний язик"[9]. А в 1869-1870 г. букурещките българи участвали в акцията за помагане на пострадалите от пожар български училища и църкви в Струмица[10]. През 1873-1874 г. те се отзовали и на апела на Македонската дружина в Цариград „за отърването от ламята на елинизма на милион наши братя в Македонско"[11].

Не трябва да се подценява и приносът на най-напредничавите представители на емиграцията, които воювали срещу всичко, което спъвало възхода на българското възрожденско училище. Те се борели против невежеството и предразсъдъците, за укрепване на светския и демократичен характер на образователното дело, за насочването му в руслото на напредничавите идеи и постижения на съвременната цивилизация. Тези дейци ратували за утвърждаването на училище, което по думите на Л. Каравелов, трябва да подготвя „честни граждани, искрени родолюбци и работни хора"[12].

7. Своето активно участие в общобългарското културно-национално развитие емиграцията осъществява и чрез основаните от нея множество културни организации и институции: читалища, различни дружества - филологически, театрални, женски, музикални, книжовни, ученически и пр. Те осъществяват разностранна, полезна и родолюбива обществена и културна дейност.

Още през 20-те години на XIX в. в Брашов (тогава в Австрия) се формира кръжец от образовани българи, който разисква проблемите на българския език и на новобългарската книжнина. Значителна дейност развиват също така Одеското българско настоятелство, за изпращане на младежи на учение в Русия, подпомагане на училища с учебна книжнина и пр. Подобна дейност развива и Добродетелната дружина в Букурещ, която също има стипендианти в европейски училища и университети, подпомага културни начинания на сънародниците си.

Разнообразна културна дейност развиват и емигрантските читалища. Особено значима е тази на читалище „Братска любов" в Букурещ през 60-те години на XIX век, с която свързват имената си Хр. Ботйов и други изтъкнати дейци на емиграцията. Активни прояви имали и читалищата в Гюргево, Крайова, Белград, Браила, Табор и т.н. Те се превръщат в истински обществено-културни институции, които обединяват културните изяви на емиграцията и извършват полезна и разностранна научно-популяризаторска и родолюбива възпитателна работа сред тамошните българи. Тя била насочена главно към запазване и издигане на националното самосъзнание на преселените българи и към съхраняване на връзките им с майката отечество.

Свое място в живота на диаспората имали и организации като „Дружеството за разпространение на полезни знания" в Букурещ, както и „Славянската дружина" в същия град, дружеството на българските учащи се в Москва - „Братски труд", ученическите дружества в Загреб, Болград, Белград и в други емигрантски центрове. С културни изяви се занимавали и женските дружества, създадени в емиграция.

На някои места - Браила, Болград и др. се основават театрални и музикални дружества.

Един от най-съществените приноси на емиграцията е подкрепата, която тя оказва за създаването на предшественика на Българската академия на науките - Българското книжовно дружество, основано през 1869 г. със седалище в град Браила. Това е първата общонационална научна институция, която по замисъла на инициаторите си трябвала да стане средоточие на българската изследователска мисъл, литературни проучвания и творчество. Не случайно П. Р. Славейков пише, че „основаването на Книжовното дружество е най-хубавото проявление в народния наш живот" и го смята за „здрав оплот за увардване на българщината"[13]. Книжовното дружество си поставило голямата и благородна цел „да разпространява всеобщото просвещение между българския народ и да показва на народа пътя за неговото веществено обогатяване"[14].

Тези обществено-културни организации са израз на осъзнатото чувство на емиграцията да търси подходящи форми и възможности за оползотворяване на интелектуалния потенциал и материалните възможности на българската диаспора за подпомагане на общобългарското културно-национално развитие чрез търсене на по-модерни и съвременни форми на организация на обществения и културен живот. Жизнеността и полезността на много от тези организации се доказва от обстоятелството, че те продължават дейността си и след Освобождението, че заемат трайно място в културния живот и през следващата епоха.

8. В средите на емиграцията достига най-ярките си творчески достижения и българската възрожденска художествена литература, в нейните различни жанрове: поезия - Хр. Ботйов, Л. Каравелов, Ст. Стамболов, Р. Жинзифов, Н. Козлев, Д. Чинтулов, Ив. Вазов; белетристика - Л. Каравелов, В. Друмев; драматургия - Д. Войников, В. Друмев. Техните произведения се превръщат в ярки явления в духовния живот на нацията и остават в класиката на българската художествена литература. Те са несъмнено едно от най-големите завоевания на българската култура. Тази оценка може да се отнесе напълно и към публицистичното творчество на българите-емигранти.

Друга изява на културния живот, към която емиграцията има свое отношение, е изобразителното изкуство. През Възраждането в емиграция учат, живеят и творят някои от изтъкнатите възрожденски художници; те поддържат връзки с дейци и организации на емиграцията, търсят подкрепа за разпространение на картините си и т.н. В това отношение могат да се посочат имената на творци като Николай Павлович, Христо Цокев, А. Клипарски и др. Общуването с емигрантски дейци насочва и полския художник, живущ в Румъния, Хенрик Дембицки към сюжети от българската история и националноосвободителните борби. Трябва да се отдаде заслуженото и на разпространители и издатели на художествени творби с историко-патриотично съдържание като Н. Пандурски и др.

9. Емигрантските центрове са и средата, в която се изявяват и първите български учени през XIX век - енциклопедистът д-р Петър Берон, Никола Пиколо, авторът на първата географска карта Александър Хаджи Русет, медиците д-р Г. Атанасович, д-р Петър Протич, д-р Захари Петреску, химикът Христо Бояров, историците Спиридон Палаузов и Марин Дринов, литературният критик Нешо Бончев и др. Така емиграцията подпомага още една страна от творческите възможности на българската нация, свързва се с една важна щриха от културния живот и прояви на българското възрожденско общество.

Макар че емиграцията не успява да оползотвори напълно по-благоприятните обективни възможности, материалните ресурси и човешкия потенциал, с който е разполагала, за да въздейства по-осезателно върху процесите на общобългарското културно-национално възраждане, не може да не се признае значителният и ценен принос, който тя дава в тази област, съпричастието, което проявява към тези въпроси. Всичко това допринася за стимулиране и обогатяване на възрожденските процеси в българското общество. Там, където емиграцията устоява на асимилационния натиск и не скъсва връзките си с отечеството и с процесите, които се осъществяват там, тя се превръща в една от движещите сили на културно-националното развитие на българите през възрожденската епоха.

В средите на емиграцията се издават най-много български книги и вестници, основават се и действат важни обществено-културни организации и институции с общонационално значение, поставят се на разглеждане и се помага за решаването на кардинални проблеми на българската национална култура и образователно дело. Диаспората съдейства за формирането на значителна прослойка от възрожденската светска интелигенция, която играе водеща роля в обществения и културен живот на нацията. В нейните среди се създават най-ярки творби на възрожденската художествена литература и публицистика. Прочее нейните творчески достижения дават до голяма степен облик и лице на националното ни културно развитие през Възраждането, тя играе водеща роля при определяне насоките и тенденциите на това развитие, дава му мощни импулси.

Разностранната и плодотворна дейност на емиграцията в културната сфера е ефикасно средство за национално консолидиране. Тази дейност изразява хуманизма и демократизма на възрожденските българи, стремлението им да изградят национална култура и образователно дело на съвременно равнище. Тези прояви са израз на големите творчески сили на възраждащата се и укрепваща българска нация, на нейния съзидателен потенциал, който се превръща във флагман на общобългарското културно-национално развитие.

Обърната преди всичко към вътрешнонационалните проблеми, с които е най-тясно свързана и обусловена, дейността на емиграцията, е открита и към културните явления и процеси, които се извършват в други страни и народи. Диаспората се превръща във важна трансмисия, която улеснява общуването на българското възрожденско общество с външния свят и неговите духовни завоевания. Тя се превръща в надежден мост, който спомага на българското общество да се запознава и възприема културни достижения, идеи, образователни образци и пр. от по-напредналите страни и народи. Това обстоятелство на свой ред дава силни подтици за раздвижване на българския културен живот, за преодоляване на отживели възгледи и форми, импулсира стремежите и усилията за издигането му на по-високо и модерно равнище. Това подпомага приобщаването на българското възрожденско общество към ценностите на европейската и световна цивилизация.

Всичко това ни дава основание да смятаме, че емиграцията е един от най-важните фактори за превръщането на възрожденската ни култура и нейните достижения в едно от най-ярките и впечатляващи явления от многовековното ни историческо развитие.

---

1. Дунавска зора (Браила), г. II, бр. 28, 24 май 1869; 2. Дунавски лебед (Белград), г. I, бр. 7, 27 окт. 1860; 3. Вж. по този въпрос **Начов, Н.**, Новобългарската книга и печатното дело у нас от 1806 до 1877 г., Сб. БАН, № 15, 1921 и **Стоянов, М.**, Българската възрожденска книжнина, т. I, С., 1957; **Същият**, Букви и книги, С., 1978; 4. **Велев, С.**, Златна книга на дарителите за народна просвета, кн. I, Пловдив, 1907, с. 146; 5. **Йорданов, В.**, Дарители по народната просвета, кн. I, С., 1911, с. 5-6; 6. **Генчев, Н.**, Българската възрожденска интелигенция. В: Енциклопедия Българската възрожденска интелигенция..., С., 1988, с. 15; 7. **Велев, С.**, Петър Н. Кермекчиев, Сп. Училищен преглед, 1906, бр. 8, с. 785-786; 8. Знаме (Букурещ), г. I, бр. 20, 29 юни 1875; 9. НБКМ-БИА, ф. 8, а.е. 2, л. 127; 10. Отечество (Букурещ), бр. 26, 23 ян. 1870; 11. НБКМ-БИА, II, В, 9283, л. 76, 81; 12. **Каравелов, Л.**, Съчинения, т. 8, С., 1967, с. 141; 13. Македония (Цариград), г. III, бр. 47, 23 окт. 1869; 14. Вж. Устав на българското книжовно дружество, Браила, 1869.

---

# БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРОЖДЕНСКО УЧИЛИЩЕ

*(формиране, възникване и развитие, взаимодействие, функции)*

## Вера Бойчева

### 1. Основни понятия

За да се характеризира българското възрожденско училище, да се наблюдава процесът на неговото формиране, връзките и взаимодействията му с другите елементи на социалната и духовната сфера и функциите, които то изпълнява в българското възрожденско общество, се налага предварително да бъдат уточнени понятията „българско възрожденско училище“; „възрожденско“, „ново“ и „новобългарско“ училище; „светско“ и „национално“ училище; „модерно“ училище и „училище от съвременен тип“.

Под „българско възрожденско училище“ трябва да се разбира формиращото се през епохата на Българското възраждане училище на Новото време, което придобива основните си характеристики на училище от съвременен тип, но се превръща окончателно в такова след Освобождението, когато се възстановява българската държава и започва Новата история на България.

В историческата и историко-педагогическата литература българското училище от епохата на Възраждането се нарича „възрожденско“, „ново“, „новобългарско“. Тези понятия се използват като синоними, без да са напълно тъждествени.

Понятието „възрожденско“ училище дава времева определеност на училището. То характеризира връзката му с епохата на Възраждането, хронологическите му граници и обвързаността му, като социален институт, със съдържанието и задачите на епохата.

Понятията „ново" и „новобългарско" училище отразяват връзката на българското възрожденско училище с Новото време и го определят като носител на характерните черти на училището на Новото време, т.е. тези понятия са натоварени повече със същностна и съдържателна определеност.

Понятията „възрожденско", „ново" и „новобългарско" училище се допълват взаимно: първото акцентира върху връзката на училището с историческата епоха и процесите, които протичат в нея, а следващите - неговата същност и съдържание. Тъй като се отнасят за едно и също педагогическо явление, те могат да се използват синонимно, но във всеки конкретен случай на употреба, би трябвало да се предпочита това от тях, което със смисловата си специфика ще осигури по-добра съдържателна адекватност.

Българското възрожденско училище се характеризира като „светско", „национално", „модерно", „училище от съвременен тип".

Определението „светско" училище акцентира върху независимостта на училището от църквата, светското му съдържание, наличието на светски учебници, светски учители и светски органи за ръководство и управление.

Означаването на българското възрожденско училище като „национално" сочи превръщането му в национален по форма и съдържание институт, с учебно съдържание, изградено върху национален принцип и възпитание в духа на българския възрожденски национализъм; определя го като орган на формиращата се българска нация и фактор за решаване на националните задачи; насочва към връзката и взаимодействието му с националния говорим и писмен език, с националната наука, литература и изкуство, свързването му с националната идеология.

Под „модерно" училище, „училище от съвременен тип" обикновено се разбира училището в суверенните национални държави с гражданско общество и присъщите му социално-икономически, правно-политически и културно-просветни характеристики; училище изградено върху принципите на новата педагогика от епохата на демократичните движения и революции на XVII-XIX век до наши дни.

Понятийното уточняване дава възможност за обобщената характеристика на българското възрожденско училище като ново, светско, национално училище от съвременен тип.

**2. Формиране на българското възрожденско училище.**

Процесът на формиране на новобългарското училище започва заедно с Българското възраждане и продължава до неговото приключване. Той се обуславя от редица фактори и предпоставки - социално-икономически, духовни, идейни, общокултурни, просветно-педагогически, в сложните връзки и взаимодействия на които се вплита и училището като социално-педагогическа система.

Социално-икономическият фактор е основа на образователната промяна. Неговото въздействие е своеобразно и многостранно.

Най-осезаем и лесно доловим израз социално-икономическият фактор намира в появилата се потребност от образователна адекватност, която е най-мощният стимул за възникване и развитие на движението за новобългарска просвета.

Социално-икономическото развитие детерминира възникването на новобългарското училище и чрез обусловеното от него духовно пробуждане на българите, намерило най-ярък израз в развитие на националното им самосъзнание и прерастване на българската народност в нация. Преобразувал се в единно и сплотено социално цяло, способно да формулира своите задачи, искания и претенции, и да се бори с една нова воля и необикновена енергия, със съзнание за дълг и патриотичен порив, превърналият се в „колективна индивидуалност" български народ, става способен да поведе борба и за светско, национално училище, преодолявайки всички пречки и трудности по пътя си[1].

Социално-икономическите промени обуславят появата на новото българско училище посредством формирането на новото българско възрожденско общество, което има нужда от ново училище. Тъй като образованието е задължителен елемент на всяка социална система, и при смяната на една система с друга се сменя и образователният модел, българското възрожденско общество полага неимоверни усилия, за да си създаде национална образователна система, която да удовлетворява новите му образователни потребности и стремежи и да служи на националните задачи.

Действието на социално-икономическия фактор при създаването на новото светско българско национално училище се проявява най-непосредствено чрез преобразуването на човека и формирането на новия възрожденски тип българи - жител и творец на новото гражданско общество, с нов мироглед, научно-понятийно мислене, ново нравствено и естетическо съзнание и поведение, с нови възгледи за човека и обществото. Трансформирането на средновековния българин в човек на новото време, превръщането му от поданик в гражданин, преобразуването му в субект от съвършено нов порядък, се оказва решаващо за създаването на българското национално училище[2]. Този нов, модерен човек става реалният носител на образователната промяна. Той е действащото на педагогическото поприще лице, субективният фактор, който създава модела на новото училище и го реализира в живота.

Основните културни и идейни предпоставки, които осигуряват създаването на новото българско училище, са:

- формиране на новобългарския книжовен език;
- дейността на българските книжовници от XVIII в., които създават книжнина с идеи, елементи и форми, които я отклоняват от средновековната книжовна традиция и съдържа идеи и подтици за народна просвета не само в църковно-религиозен смисъл;
- създаване на нова българска литература, поезия и изкуство;
- възникване на българската наука;
- формиране на ново разбиране за смисъла и функциите на просветата;
- изграждане на нова ценностна система, в която знанието и образованието заемат съществено място;
- външни влияния от близки и далечни страни, които приобщават българите към идеите на просвещенския XVIII и XIX век и оплодяват мисълта им за просветна промяна.

Като просветно-педагогически предпоставки за формиране на новобългарското училище могат да се определят

- появата на идеолозите на новото светско национално училище - Паисий Хилендарски, Софроний Врачански, Ем. Васкидович, Р. Попович, П. Берон, Хр. Павлович, К. Фотинов, Н. Рилски, В. Априлов, които се противопоставят на средновековния образователен модел и очертават модела на новото българско училище от европейски тип.
- създаването на условия за практическото реализиране на новото училище: появяват се светски учители; съставят се и се отпечатват светски учебници, учебно-помощна литература, учебни пособия и помагала, налице са възможности за задоволяване материалните потребности на училището от училищни сгради, от обзавеждането и издръжката им, заплащане на учителите, снабдяване на децата с учебници и учебни пособия, създаване на училищни библиотеки, пансиони за външни ученици и пр.;
- осигуряването на педагогическа литература по проблемите на училището, теорията на обучението и възпитанието; превеждат се, побългаряват се и се създават оригинални учебници по педагогика и методически ръководства за обучението по отделни учебни дисциплини..

Следователно, новото българско светско национално училище се формира и функционира в социалния, духовния, идейния и просветно-педагогическия контекст на българското възрожденско общество, в стремежа на българите за национално самосъхранение и самозащита, за себеутвърждаване и национална идентификация, за приобщаване към новия модерен свят.

Основна културно-просветна предпоставка за създаване на новобългарското училище са килийните училища от XVIII и началото на XIX век, наричани „преходни", „смесени" или „хибридни" поради това, че в тях настъпват промени, които ги отклоняват от класическия тип килийно училище.

Кои са промените в килийната просвета, които осигуряват възникването на светското национално училище?

- Настъпва разцвет на килийната просвета, в която българите намират опора на народностните си чувства и стремежи, тъй като езикът и вярата, които тя съхранява, са главните опори на народността;

- Създават се нов тип килийни училища. Наред със съществуващите манастирски, прицърковни, метохски и таксидиотски училище (в селища, където няма метоси), възникват два нови вида килийни училища - т. нар. домашни (или частни) и обществени (общински, общи) килии или килийни училища.

Домашните (частните) килийни училища играят важна роля по пътя на промяната. С тях възникват нов автономен тип учител, а училището се отдалечава от църквата.

Обществените килийни училища са също нов и важен етап в прехода на българското училище от средновековно към ново: в тях намира израз обществената грижа за народната просвета; те също допринасят за еманципиране на училището от църквата и превръщането му от църковен в обществен институт; от проблем на родителите и на отделния индивид, образованието се превръща в проблем на цялото общество; принципът на безплатност, снабдяването на учениците с учебници и учебни пособия от общината, подпомагането на бедни ученици и пр. в обществените килии, води до демократизиране на образованието.

Освободени от опеката на църквата, частните и обществените килийни училища са по-податливи на промени и в тях действително промените на прехода са най-осезателни.

- Разширява се социалната база на образованието.

Количественото нарастване и видовото разнообразие на килийните училища, правят килийната просвета достъпна за по-голяма част от населението и обхваща повече деца.

- Промени настъпват в съдържанието на обучението. Приемайки деца от различни социални групи, приближавайки се до обикновените хора от градове и села, килийното училище започва да търпи все по-силно натиска на социалната среда за промяна и образователна адекватност. То става все по-отзивчиво към потребностите на възрожденските българи от реални знания за действителността и подготовката на младите поколения за живота - за трудово-професионална, обществена и културна дейност, в резултат на което то включва в програмата си светски знания.

- Изменения настъпват в езика на обучение. В църковните буквари от XVIII век, заедно с църковно-славянската азбука и текстове на църковнославянски език, се помества и гражданската азбука и четива със светско съдържание на говорим български език.

- Променя се възпитателната насоченост в килийното училище. Под влияние на идейната атмосфера в българското възрожденско общество, килийното училище буди националното съзнание на учениците си, възпитава ги в духа на идеите, залегнали в Паисиевата история.

- Наблюдават се изменения в мотивите на учениците за постъпване в училище. Докато в класическото килийно училище младежите постъпват, за да се подготвят за църковно-религиозен живот или за богослужение в църкви и манастири, през XVIII и началото на XIX век, те се насочват към училището, за да се ограмотят, да овладеят църковно-религиозни, но и реални знания за действителността.

- Целта на килийното училище се раздвоява - тя се ориентира едновременно към подготовката за църковно религиозен и за светски живот.

- Обогатяват се функциите на килийното училище. Заедно с религиозно-нравствените си функции, сега то започва да изпълнява функции присъщи на училището на Новото време; просветна - то подготвя обикновени грамотни и образовани хора, от средата на които излизат светски учители, книжовници, „граматици", просветни и културни дейци, общественици и политици; общообразователна - тъй като килийното училище е единствената образователна институции на българите, то изпълнява ролята и на общообразователно учебно заведение, като осигурява възможност на българските младежи от края на XVIII и началото на XIX век да се учат в по-високи училищни степени или училища у нас и в чужбина: образователният път на първите наши будители, учители, просветни дейци и учени (Паисий Хилендарски, Софроний Врачански, Петър Берон, Хр. Павлович, Н. Рилски, В. Априлов и пр., и пр.) започва от килията; културна - приобщава младите поколения не само към християнската, но и към формиращата се нова светска култура; социална - обслужва не само църквата, но и гражданското общество; селективна - открива възможностите на възпитаниците си и ги насочва към една или друга сфера на духовна, обществена или трудова дейност; икономическа и политическа функция - макар и в по-малко развита степен.

- Формират се нов тип учители: в домашните килийни училища се появява професионалният частен учител. В обществените килии се създава учителят „общински служител" или „общински учител", който се назначава от общината и е отговорен за работата си пред нея, трудът му се заплаща от общината. Професионалният - частен и „общински" - килиен учител е по-разкрепостен духовно, социално и икономически, което го прави по-свободен и педагогически - да излиза извън просветната традиция, да нарушава традиционните педагогически възгледи и образци. Свързан повече със светския живот на хората, с техните проблеми, потребности и стремежи, професионалният учител се стреми все по-активно към социална, образователна и възпитателна адекватност на училището. Той сам придобива личностна и професионална самостоятелност и независимост и се превръща не само в педагогически, но и в социален фактор.

Най-важният резултат в еволюцията на учителската професия и на учителя, през преходния XVIII век, е отделянето на учителската дейност от основната професия на духовника и на занаятчията (или друго светско лице) и обособяването ѝ в самостоятелна професия, както и превръщането на учителя в автономно светско лице. Този резултат кореспондира директно с обособяването на учителската професия като самостоятелна сфера на професионална дейност и на светския учител, който усвоил модела на новото училище, придобил ново педагогическо мислене и подготовка, създава българското светско национално училище от съвременен тип.

Формирането на българското възрожденско училище е процес, в който се преплитат социално-икономически промени, духовно пробуждане, идейно развитие, културно обновление и образователна промяна.

Възраждането на българската просвета се реализира първоначално, както и в литературата, и в изкуството, в рамките на средновековните ѝ форми. Количествените и качествените промени, които настъпват в килийните училища през XVIII и началото на XIX век, подготвят разрушаването на средновековния и създаването на новия образователен модел. „Преходните“ килийни училища изиграват ролята на свързващо звено между многовековната средновековна българска просветна традиция и училището на Новото време; те доказват непрекъснатостта на просветното развитие; разкриват механизмите на прехода от средновековна към нова просвета; илюстрират българската основа на новото училище. Тези училища са елементи и на християнската, и на новата култура.

Всяка промяна, включително и образователна, винаги съдържа противопоставяне, отрицание, неудовлетвореност и недоволство, конфликти и стълкновения, вътрешна борба. Противопоставят се: средновековно и училище на новото време, старо и ново, църковно-религиозно и светско, килийно и възрожденско училище. Противопоставянето сочи взаимното отрицание и изключване, качественото различие, пълната противоположност на двата типа училище, но не изключва връзката и приемствеността между тях. Двата противоположни образователни модела са органически свързани - старият се развива и променя, предоставяйки градивни елементи на новия, а новият приема тези елементи и ги полага в основите си. В този смисъл, постановката за отхвърляне на килийното училище като неспособно да отговори на новите потребности и създаване на ново светско училище, което удовлетворява изискванията на възрожденското общество е неиздържана - тя елиминира приемствеността между средновековната и новобългарската просвета. Невярна е и постановката съгласно която, потребността от светски знания - необходими на новите социални сили - довела до промени в килийното училище и то постепенно се „превърнало“, „преобразувало“, „прераснало“ в светско национално училище, т.е. новобългарското училище се появява на мястото на килийното училище. Килийното и новобългарското училище са два качествено различни типа училище и всеки от тях има своята социална и идейна база и специфични функции. Средновековното училище като институт на църквата, обслужващ църквата и религиозния живот на хората, не може да се превърне в светско училище. Докато църковният институт съществува, той ще има нужда от своите „кадри“ и съответно от своите училища. Църковните училища не могат да се „превърнат“ в светски институт, независимо от промените, които настъпват в тях през преходния XVIII и XIX век. „преходното“ килийно училище (не класическото, което продължава да съществува заедно с „преходното“ и остава носител и пазител на средновековната просветна традиция, затворено в себе си, не се поддава на изменения и се самовъзпроизвежда в неизменен вид училище) участва в трансформационните процеси като променяйки се само, подкрепя преобразованието, подготвя промяната, но то нито изчезва, нито се преобразува във светско, национално училище.

### 3. Възникване и развитие на българското възрожденско училище. Обща характеристика.

Първите български светски училища от съвременен тип, с които българското образование се издига на съвременно тогава европейско равнище са елинобългарските училища, наричани и славяно-елински и елино-славянски; славяно-гръцки и елино-славянобългарски; елино-гречески и елино-гръцки; и само елински. Те се откриват през първите три десетилетия на XIX век в селища от търговско-занаятчийски тип, в които най-рано възниква потребност от модерно светско образование: Котел (1818, 1819), Сливен (1812), Свищов (1815, 1831), Карлово (1828), Смирна (1828), Шумен (1844), Видин и много други градове и селища от градски тип.

Елинобългарските училища се изграждат по образец на гръцките „елински“ училища, които имат характер на непълни и пълни средни учебни заведения, от български младежи, получили образованието си в прочути „елински“ учебни заведения в Гърция и извън нейните предели. Възприемането на гръцкия образователен модел на

„елинско“ средно училище е резултат от културно-просветната и езиковата ориентация на българите към Гърция, свързана със социално-икономическите и идейно-политическите връзки и отношения между двата народа. Този тип образование съответства и на европейския образователен модел по същото време, ориентиран към класическата древност - изучаване на класическите езици, на класическата литература, поезия, история, етика, логика, риторика, философия, теория на литературата (словесност) и пр., който доминира над модела на реалното училище, който съществува заедно с него.

Елинобългарските училища, както и гръцките елински училища са автономни учебни заведения, много различни, независимо едно от друго, и заедно с това свързани с общи черти:

- Те са български. Предназначени са за българските младежи. Откриват се и се ръководят от българските общини. Издържат се от общините, от еснафските сдружения, богати търговци, занаятчии, обикновени граждани, дарители и ученически такси.

- В елинобългарските училища се учат синове на търговци и занаятчии и някои други градски социални групи, които търсят общообразователни и реални знания; на учители - светски и духовни, с духовни потребности и интереси, които се стремят към промяна, към общо образование, интелектуално развитие и реализация на просветно-педагогическото и културното поприще; килийни учители от „преходните“ килийни училища, които искат да получат по-високо модерно, светско образование, да повишат квалификацията си и да „модернизират“ своите училища, или да се „преквалифицират“ и да преобразуват училищата си в съответствие с новите образователни модели. По този начин елинобългарските училища изпълняват както общообразователни функции, така и функциите на педагогически учебни заведения, които подготвят светски образовани учители.

- Учители в елинобългарските училища са българи, със светско класическо-хуманитарно образование получено в гръцки средни училища през последните десетилетия на XVIII и първите десетилетия на XIX век, когато тези училища са общообразователни учебни заведения с класически хуманитарна насоченост.

- Съдържанието на обучението в елинобългарските училища е светско, със силно изразен класицизъм и филологизъм. Изучават се български, славянски, старогръцки, новогръцки, немски и френски език, т.е. класически и съвременни, български и чужди езици. Централно място заема изучаването на старогръцки (елински) и новогръцки език и свързаните с тях класическа литература, поезия, поетика, философия, реторика, логика, етика, история на Гърция и на Византия, които се смятат за главно образователно средство.

Старогръцкият език се изучава като класически език, чрез който българските младежи да влязат в непосредствен контакт с древногръцките мислители, да четат в оригинал техните съчинения, за да се приобщят към културните ценности на древността, да обогатят своята духовна култура, да си създадат естетически критерии, да се запознаят с моралните ценности на древността.

Новогръцкият език се изучава заради новия стопански живот на българите в рамките на Османската империя и извън нея, както и заради ползването на новогръцка литература като източник на нови, модерни знания и превеждане на научни съчинения, художествени произведения, учебници и учебно-помощна литература на български език.

Славянският език се изучава като майка на новобългарския език, за да се доказва връзката между славянския и старогръцкия език.

Заедно с филологическите учебни предмети се изучават дисциплини на общото образование: математика, история, география, физика, астрономия и др. За да се задоволи потребността от търговски познания, в някои елинобългарски училища се изучават „Търговска кореспонденция", Диплография, различни писмовници и ръководства по търговия.

- Обучението в елинобългарските училища се води на български и гръцки език.

Симултанното използване на родния и на изучавания чужд език е характерно за чуждоезиковото обучение. В елинобългарските училища то отговаря на стремежа за постигане на желания билингвизъм и бикултурна идентификация на учениците. В процеса на обучението двата езика взаимно се подпомагат: изучаването на граматиката на старогръцкия език, на класическата литература, като част от този предмет, и на синтаксиса, става с помощта на българския език, за да се постигне разбиране на това, което се изучава; при обучението по общообразователните предмети - психология, логика, физика, математика и пр., разясненията са предимно на български език, но се прибягва до помощта и на гръцкия език, поради това, че учебниците са на гръцки език, а освен това липсва и съответната научна терминология на български език.

Целта на елинобългарските училища, възпитаниците им да усвоят не само старогръцки, но и съвременния говорим гръцки език, включва новогръцкия език като трети език на обучението: новогръцкият език се изучава с помощта на старогръцкия, старогръцкия - с помощта на новогръцкия, като и при двата случая се прибягва до използването и на говоримия български език. Трите езика - български, старогръцки и новогръцки се допълват взаимно и имат еднакво по значение участие в процеса на обучението.

Голяма роля в единството и взаимодействието между трите езика играе методът и методиката на чуждоезиковото обучение по това време, които изискват усвояване на чуждия език да става с участието на родния, за да се постигне пълно и точно разбиране на изучаваното. Не е без значение и споменатата вече липса на учебници и учебно-помощна литература на български език. Българските учители-елинисти не са били в състояние изведнъж и безпрепятствено да се откъснат от езика, учебниците и книжнината на своето образование - гръцкия език и гръцката научна и художествена литература, както и от примера на своите учители като педагози и методици. При това, учителите-елинисти владеят писмено и говоримо елинския и новогръцкия език, но те, с малки изключения, не могат да пишат на български език - знаят родния си език само говоримо.

Своеобразният билингвизъм и бикултура в елино-българските училища не създават проблеми с народностната идентичност на българските младежи, които учат в тях. Българската социална, духовна, битова и културна среда притежава механизми, които съхраняват езиковата и национално-културната принадлежност на възпитаниците на елино-българските училища.

- Учебно-възпитателната работа в елино-българските училища се изгражда върху дидактическите принципи на педагогиката на Новото време представена от основоположника на педагогическата наука Я. А. Коменски, от Й. Х. Песталоци и техните последователи: принципите на нагледност, съзнателност и активност, системност и последователност, трайно овладяване на знанията, свързване на знанията с практиката и пр. Методите на обучение са също в съответствие с новата педагогика. При обучението по филологическите дисциплини като основни методи се налагат заучаване на граматически правила; четене на откъси от класически съчинения, които се използват за заучаване на граматическия материал; диктовки и граматически разбори; заучаване на откъси от произведенията на древногръцките поети, писатели, историци, философи; литературни разбори; преписване на откъси и интерпретирането им, което се изразява в откриване и записване на синонимни думи върху всяка дума от текста; преводи - превеждане на текстове от новия на стария „елински“ гръцки език, от „елински“ на новогръцки и от новогръцки на български език; писане на съчинения; говорни упражнения. При обучението по общообразователните дисциплини, заедно с основните методи разказ и беседа се прилагат демонстрацията, наблюдението и експеримента. Опитното познание, характерно за новата педагогика, намира място и в елинобългарските училища.

- Възпитанието в елинобългарските училища е в български национален дух. Учителите-елинисти вдъхват на възпитаниците си любов и уважение към гръцкия език и постиженията на класическата древност, но заедно с това те им внушават да не се гърчеят, да не се отказват от родния си език, да превеждат от гръцки учебници и други полезни за българските училища и за народа съчинения. Класическото учебно съдържание учителите-елинисти поставят в служба на националното възпитание на учениците си и постигане на националните задачи. Както и западно-европейските хуманисти, те използват гръко-римското духовно наследство, за да формират у възпитаниците си нови морални понятия, норми на взаимоотношения и поведение, чувство на родолюбие и граждански дълг, култура на поведението, естетически критерии, идеи за хармонично развитие на тялото и на интелекта.

- Елинобългарските училища се формират като дву- и три - степенни: първа степен - първоначална, втора степен - подготвителна и трета степен - класна или горна. Тази структура е характерна за образователната система в Гърция, по времето когато там се учат бъдещите български „учители-елинисти“.

Елинобългарските училища се откриват като „горностепенни“, „класни“ или „главни“, т.е. като училища от по-висока степен над първоначалната или основната, която обединява първоначалната и училищната степен над нея.

Първоначално в елинобългарските класни училища постъпват ученици от „преходните“ килийни училища, които могат да четат и да пишат на български и църковно-славянски език и имат основни познания по аритметика, география, естествознание, гръцки език, катехизис и др. Но тъй-като подготовката им е различна и не винаги достатъчна, учителите-елинисти се принуждават сами да създадат към своите класни училища подготвителни училища, които да осигурят на възпитаниците им необходимата подготовка. По този начин, елино-българските училища се развиват като двустепенни - първоначална степен и класно училище с три- или четиригодишен курс на обучение.

В първоначалната степен децата се научават да четат и да пишат на български и на църковнославянски по руски и сръбски църковни, а след 1824 г. и по български буквари и придобиват елементарни знания за заобикалящата ги действителност. По съдържание на обучението обаче, първата степен надхвърля рамките на първоначално училище. В нея се усвояват знания по отделни научни области - аритметика, география, естествознание и др. от енциклопедичните буквари и читанки, или чрез преподаването им като отделни учебни дисциплини.

Фактически първоначалната подготвителна училищна степен има характер на основно училище, т.е. тя включва първоначално училище и училищната степен над него, която играе ролята на свързващо звено между първоначалното и средното училище.

Някои елинобългарски училища имат подготвителна степен състояща се само от първоначална елементарна степен, а „горната“ или „класната“ степен включва две нива на подготовка - по-ниска и по-висока.

Организационната система на обучение в първоначалната училищна степен е взаимоучителна, а подготвителната - групово-индивидуална или класно-урочна и в класната - класно-урочна.

В първоначалната и подготвителната степен обучението обикновено се провежда от учител - помощник на главния учител в елинобългарското училище, напътстван и надзираван от класния учител, който ръководи и двете училищни степени. В класното училище, най-често всички учебни предмети се преподават от един учител, но има случаи когато в училището преподават двама или трима учители.

Практиката, учителите от по-горните училищни степени да ръководят и наблюдават по-долните, които им осигуряват питомци, е теоретически обосновано изискване в педагогическата система на Я. А. Коменски от XVII в., което се реализира в процеса на формирането на европейските национални образователни системи. В поробена България то се налага от потребностите на реалната педагогическа действителност.

Без предварителен замисъл и план, без концепция за единна образователна система, учителите-елинисти формират, макар и без съвсем точни очертания, българската национална образователна система като тристепенна.

За създадените през 1835 г. светски първоначални училища и за подготвителната степен над тях, се съставят и отпечатват редица учебници: Букварите на П. Берон (1824), на В. Ненович (1826) и др., Аритметиката на Хр. Павлович (1833), Катехизиса на Р. Попович (1819), шестте книги на Славянобългарското детеводство на Ем. Васкидович и Н. Бозвели (1835), Кратката свещена история и свещен катехизис на Н. Бозвели (1835) и мн. др.

Слабост на „елинобългарския" образователен модел е, че той започва изграждането на българската образователна система отгоре надолу, т.е. от класното към основното училище, или както би се изразил Я. А. Коменски - от покрива към основата на сградата.

Учителите-елинисти нямат идея за създаване на масово народно училище, което да служи за основа на по-високите образователни степени и видове училища, както и за структура на образователната система. Тези идеи разработва В. Априлов през 30-те години на XIX в., а Н. Рилски ги реализира на практика, в резултат на което се създава българското народно училище с две степени - първоначално (взаимно) и подготвително училище, което подготвя за третата училищна степен - класното училище.

В. Априлов очертава образователната система с четири степени: първоначално училище, в което децата да се научат да четат и да пишат и да получават елементарни знания за действителността по взаимноучителни таблици; втора степен, в която да се изучат Граматика на родния език, Аритметика, География, История, Катехизис и Църковна история; трета степен - за овладяване на „високи науки" и на „чуждите потребни езици" - турски (отомански), новогръцки, влашки, немски, френски, руски, гръцки, латински и старобългарски, които ще осигурят общуване със съседните и европейските народи и ще дадат предуниверситетска подготовка, подготовка за научна и църковно-религиозна дейност и четвърта степен - висше училище.

Известно е, че общонационалният план на В. Априлов за създаване на българско светско национално училище по европейски образец започва с откриването на Габровското първоначално взаимно училище през 1835 г., създадено като централно училище, за да послужи като модел за откриване на такива училища в цялата страна и основа на следващите образователни степени.

Неофит Рилски, заслужил с първо право да бъде наречен „баща на българското народно училище", създава всички необходими условия и предпоставки, за да даде живот на народното училище като:

- съставя първите взаимноучителни таблици за българските първоначални училища, които играят ролята на учебници по четене, църковнославянски език и аритметика, както и тетрадки по писане - Краснописания;

- разработва две методически ръководства, в които представя организацията на обучението във взаимните училища;
- съставя първите правила за поведението и дисциплината на учениците, с които очертава програмата за възпитателната работа във взаимните училища;
- става архитект на българските взаимни училища, разработвайки архитектурни проекти на училищните сгради, участвайки лично в „кроенето на школата" в редица селища и съставяйки ръкописно архитектурно ръководство за построяване и обзавеждане на взаимни училища;
- формира втората училищна степен над взаимното първоначално училище (подготвителен клас, или класове), в което преподава на учениците си, преминали взаимноучителните таблици Българска граматика, Катехизис, Аритметика, Геометрия, География, История, Краснопис, Езоповите басни, Църковнославянски и Гръцки език, съставя за тези дисциплини учебници, някои от които отпечатва, а други остават в ръкопис;
- създава две взаимни училища - в Габрово и в Копривщица, в които работи като учител в продължение на четири години и показва как на практика функционира системата на взаимно обучение, какви са методиките на обучението по отделните учебни предмети, каква е ролята на учителя при взаимноучителната организация на обучението, как той съчетава работата си във взаимното училище и в подготвителния клас;
- организира подготовка на учители за взаимните училища като поставя началото на българското педагогическо образование[3].

Габровското училище действително изиграва ролята на модел за създаване на взаимни училища. В средата на XIX век, във всички градове, селища от занаятчийско-търговски тип и по-големи села има взаимни училища, открити по образец на Габровското училище.

Изграждането на българското народно училище е една от най-актуалните социално-педагогически задачи, които стоят пред българското възрожденско общество от началото на XIX век. То протича успешно, защото през 30-те години на XIX век масовата народна просвета е вече реална потребност. Създаването му в условията на робство е уникална, тъй като, както е известно, народното училище се изгражда след победата на буржоазно-демократичните революции, и е създадена и поддържана от държавата училищна система, най-често с две степени - първоначално училище и училищната степен над него.

Изграждането на българското народно училище е постижение с изключително важни социални и културни последици, тъй като функциите, които то изпълнява, са базисни по отношение на:
- общообразователната подготовка на младите поколения българи, необходима на всеки индивид за личностното и социалното му развитие, за да се интегрира в обществото;
- общото им развитие - интелектуално, нравствено, естетическо и пр.;
- народностната и религиозната им идентичност;
- гражданското им възпитание;
- подготовката им за живота, тъй като дава определена степен на „завършено" или „закръглено" образование;
- пригодността им за по-високо образование - общо, специално, професионално - в страната и в чужбина, тъй като то създава здравия фундамент на националната образователна система и заедно с това е унифицирано с Европейските образователни стандарти.

След формирането на масовото народно училище, което обхваща децата на всички социални групи, българското национално училище следва естествения ход на своето развитие. Над взаимните първоначални училища и подготвителната степен над тях, се развиват „класните училища, като непълни и пълни гимназии. През 30-те години на XIX век елинобългарските класни училища губят своя ярко изразен класицизъм и се превръщат в общообразователни учебни заведения от неохуманистичен тип - в учебните им планове присъстват в хармонично единство учебни предмети от хуманитарния и природонаучния цикъл, с известен превес на хуманитарния. Създадените класни училища от 40-те години на XIX век, от български младежи, получили образованието си в руски учебни заведения (при настъпилите политически промени и културно-просветната преориентация на българите от Гърция към Русия), имат същия неохуманистичен модел.

До Освобождението българската образователна система се оформя с три училищни степени: първоначални (взаимни) училища с 2-3 -годишен курс на обучение; подготвителни - с 2-3-4 -годишен курс; класни - с 3-5 -годишен курс и пълни гимназии със 6-7 -годишен курс на обучение, средно 9-12 -годишна продължителност на общообразователното училище. Тази система не е стройна и единна по отношение наименованията на училищните степени, тяхната продължителност и учебното им съдържание и функционира в един или друг вид в зависимост от конкретните условия.

Кои са характерните черти на българското възрожденско училище?

- светски институт, изграден върху широка обществена основа - създаван, издържан, ръководен от обществото;
- светско съдържание на образованието, изградено върху национален принцип - централно място заема изучаването на родния език, на родната история, родната география, народното творчество, при запазване на религиозното обучение и възпитание поради особената връзка на християнската религия с народностната идентичност на българите;
- обучение на новобългарски език, като език на светската наука и култура и белег на народността;
- светски учебници и учебно-помощна литература на говорим български език;
- принципи и методи на обучение в съответствие с класическата хуманистична и демократична педагогика на XVIII-XIX век;
- нови организационни системи на обучение - взаимоучителна за първоначалните и класно-урочна за класните училища;
- светски органи на ръководство и управление: училищни настоятелства и учителски събори;
- светски учители, получили образование и педагогическа подготовка в български и чуждестранни учебни заведения;
- ново хуманно отношение към детето.

Посочените характеристики на българското възрожденско училище разкриват качественото му своеобразие в сравнение с класическия тип средновековно килийно училище. Съпоставени, двата образователни модела - на Средновековието и на Новото време - са пълно отрицание един на друг:

- средновековното килийно училище е институт на църквата, новобългарското - институт на новото гражданско общество;
- в килийното училище съдържанието на обучението е църковно-религиозно, в новобългарското - светско;
- в килийното училище обучението се води по църковни буквари и богослужебни книги, в новобългарското - по светски учебници;
- в килийното училище езикът на обучение е църковнославянският, в новобългарското - говоримият български език на различна диалектна основа, а по-късно на национален книжовен език;

- в килийното училище се прилага буквеният метод на обучение по четене, в новобългарското - сричковият и звуковият метод;
- в килийното училище организацията на обучението е групово-индивидуална, в новобългарското - взаимноучителна в първоначалните училища и класно-урочна в класните;
- в килийното училище учителят е духовно лице, в новобългарското - светско лице;
- в килийното училище отношението към детето е сурово, прилагат се жестоки физически наказания, в новобългарското - хуманно;

Макар че носи основните характеристики на училището на Новото време, българското възрожденско училище е преходен тип училище - от средновековно към училище от съвременен вид тъй като:

- не се обосновава и прилага принципът на светско, задължително, безплатно, еднакво за всички деца образование;
- не се утвърждава единна национална образователна система, регламентирана законодателно, с единни учебни планове и програми;
- не се създава единно, централно светско ръководство на учебното дело;
- няма държавно ръководство и грижа за народното училище;
- не се постига обучение на общоприет законодателно, книжовен новобългарски език;
- липсва държавна система за подготовка на учители и издаване на учебници.

Тези черти българското училище придобива веднага след Освобождението.

**4. Взаимодействия на българското възрожденско училище с останалите елементи на социалната и културната система.**

Българското възрожденско училище функционира в социално-икономическия, идейно-политическия и културния контекст на българското възрожденско общество. То си взаимодейства с всички елементи на социалната и духовната сфера като обект и субект във взаимодействието: то приема външните въздействия и изисквания и в същото време само въздейства върху тях.

Новобългарското училище взаимодейства най-непосредствено със заобикалящата го социална среда - с цялото население от селището и институционализираните форми на селищен живот: българските общини, еснафски сдружения, женски дружества, различни културно-просветни общества, настоятелства и организации, действащи на селищно и национално равнище, във и извън страната. То се създава и съществува като народен институт. В построяването на възрожденските училища вземат участие всички. Обикновените българи ги издържат със свои средства, дарения и личен труд. Ръководят ги чрез избраните от тях училищни настоятелства, насочват дейността им, смятат ги за свое дело и придобивка, за свои институции. Много училища се създават и съществуват благодарение на щедри дарители. Читалища, културно-просветни и женски дружества и организации отделят средства от своите каси за нуждите на училището, подпомагат бедни ученици, осигуряват стипендии на способни младежи, за да продължат образованието си, или да се подготвят като учители в централни училища в българските земи и в чужбина, закупуват учебници, книги и учебни помагала, създават библиотеки за учениците и пр.

Примерите убеждават, че светското българско училище е дело на обществеността. Обратното въздействие - на училището върху обществото, може да се потърси и открие в няколко посоки: идеята за светско училище сплотява българите, мобилизира техните сили, дава простор за изява на социалната им енергия, вдъхва им увереност и самочувствие, укрепва културно-националното им самосъзнание, допринася за консолидиране на българската нация. Училището издига културно-просветното равнище на широките социални слоеве, със всички произтичащи от това последици за гражданското общество, за модерния човек и неговото положение в условията на робство. Формирайки възрожденския тип българин, носител на система от научни знания за природата, за човека и обществото, с нов мироглед и морал и ценностна система, със съзнание и самочувствие на гражданин, новобългарското училище създава субекта на историческото развитие и на промяната, на обновителната социална, културна, идейна и политическа дейност.

Българското възрожденско училище си взаимодейства активно с църквата и християнската православна религия.

Макар че е светски институт, със светско съдържание на образованието, конкретните исторически условия налагат то да провежда религиозно обучение и възпитание на българските деца, юноши и младежи, във всички училищни степени. Тези условия се определят:

- от особеностите на народния живот и мироглед - народът все още търси опора за своето лично спасение в Бога, обръща се в молитвите си към него за помощ и избавление от робската си участ;
- от промяната в положението и обществената роля на църквата и на религията в условията на робство - превръщането на християнството в идеология на поробеното население и на селската църква в народен институт, място за социални контакти, инициативи и действия;
- от идентифицирането на българина с неговата религиозна принадлежност, превръщането на православната вяра в синоним на народността и отстояването на вярата в името на народността;
- от религиозно-националния ренесанс, който преживява българската църква през Възраждането, намерил израз в идеите и практиката за широка народна религиозна просвета на език достъпен за обикновените хора; създаване на религиозна и нравоучителна книжнина на говорим български език; формиране на твърдия християнин, готов да даде живота си, но да запази вярата си; приобщаване на духовенството към църковно-националните и политическите движения и борби на народа.

Българското възрожденско училище възпитава младите поколения българи в уважение и любов към църквата и християнското учение. В учебните планове на българските възрожденски училища присъстват като учебни предмети Катехизис, Свещена история, История на българската църква, Църковно-славянски език и др. За нуждите на религиозното обучение и възпитание се съставят и отпечатват повече от сто учебника и учебни пособия. Учебният ден в новобългарското училище започва и завършва с молитва. В неделните и празничните дни учениците присъстват на църковното богослужение и на църковно-религиозните проповеди. Църковните празници са и училищни. Наред с гражданските и националните добродетели, българското възрожденско училище включва във възпитателната си система и моралните добродетели на православното християнство, запознава учениците с нравствените категории на християнството - високо хуманни и общочовешки по своята същност, формира морални задръжки и стимули за нравствено усъвършенстване.

Българското възрожденско училище съдейства за духовното възраждане на българския народ, за национално-културното му обособяване и развитие, укрепва народностното самосъзнание на младите поколения, възпитава в любов към книгата, към четенето и знанието, носещи интелектуална радост и удовлетвореност, участва в опазване чистотата на християнското учение, възпитава участниците в църковно-националното движение за самостойна национална българска църква.

Българското възрожденско училище се формира в тясно взаимодействие с новобългарската култура.

Той както всяка система действа при определени условия, така и българското училище, за да функционира като национална социално-педагогическа система, се нуждае от национален език, от национална наука, национална литература, от национално изкуство. Тъй както не може да има национален театър без национална драматургия, или национална музика без национални музикални произведения и т.н., така не може да има и национално училище без национална култура: без българска граматика, фолклор и фолклористика, история на България, география на България, българско природознание, както и без национална художествена литература и поезия, без национално изкуство - музика, пеене, театър, изобразително изкуство, архитектура. Редуцирани като учебни предмети науките, литературата, музиката, пеенето, рисуването, съставят съдържанието на обучението в българското национално училище.

Взаимодействието между новобългарското училище и новата българска култура протича в две насоки: националното българско училище ползва създадените продукти на възрожденската култура - на българската наука, литература, поезия, фолклористика, изкуство и в същото време то действа като активен фактор за развитие на националната българска наука, литература и изкуство.

Много направления в българската наука правят първите си стъпки на педагогическото поприще и представят научните си резултати като учебници за новите светски български училища. Нека да припомним: първата българска граматика (1835) е учебник; първата българска аритметика (1833) е за основните училища; първата българска география (1835) е предназначение за обучението на децата в училище; първата българска история (1844) - преработката на Паисиевата история е учебник; първата българска физика (1844) е учебник за класните училища; първите съчинения по природознание са предназначени за българските училища; първите съчинения от философския цикъл - философия, психология, логика, етика, реторика, педагогика са учебници за българските училища.

Потребността от наука са разбирали всички известни български учители и просветни дейци - П. Берон, В. Априлов, Н. Рилски, А. Кипиловски и т.н. Затова и голяма част от пионерите на българската наука са учители и просветни дейци - непрофесионални учени. Училищните нужди предизвикват научния им интерес в една или друга област на науката, насочват изследванията им и довеждат до пълните научни постижения. И обратно, много професионални учени от Българското книжовно дружество (1869 г.) - първата българска институционализирана форма на обединение на професионални учени за научни изследвания и създаване на българска национална наука, са чувствали необходимостта от свързване на науката с образованието на българските деца и допринасят за включването на редица науки като учебни предмети в българските класни училища, съставят учебници, за да въведат младите поколения в храма на науката и да ги приобщят към научното познание.

Взаимодействието на училището с литературата и изкуството е аналогично. Възрожденското училище стимулира създаването на поезия и литература за деца, училищни песни и музикални произведения за ученическите хорове и оркестри, малки театрални форми - училищните диалози и пр., и заедно с това то „консумира“ художествените произведения на литературата и изкуството, които не са предназначени специално за деца. Творците на литературата и изкуството са отново учителите: те са първите поети и писатели, композитори, диригенти и изпълнители, драматурзи, режисьори и актьори.

Налагат се изводите, че възрожденското училище е елемент на културната система на новото българско общество, който може да се определи като водещ, основен и важен в развитието на културните процеси на националното Възраждане, а възрожденският учител - синтез и първообраз на възрожденската култура; училището е обединяваща културна институция, в която се срещат науките, литературата и изкуствата: възрожденското училище е обект и субект на културното взаимодействие - културна институция, която стимулира създаването на културни ценности и приема създадените, за да ги използва като средство за обучение и възпитание; подготвя възпитаниците си за културно-художествена дейност.

Българското възрожденско училище си взаимодейства с революционната идеология, както и с всички прояви на националноосвободителното движение - като система от идеи, политика и практика на революцията и освобождението, за стратегии и тактики на революционната борба, политически организации, социални опори, движещи сили, ръководство, очаквани резултати, идеи за бъдещото свободно общество, неговото устройство, форми на управление и пр.

Приобщаването на децата към революционната идеология и практика започва от ранна възраст - в семейството - чрез народното творчество: народните приказки, предания и легенди, народни песни за смели войводи и безстрашни хайдути; чрез примера на родителите и близките от семейния кръг; чрез идейната атмосфера в семейството.

Идеите за свобода, за отхвърляне на османското иго, за въстание и революция, за създаване на свободна българска държава, проникват в новобългарското училище заедно с възникването и развитието на революционната идеология и практика. Пътищата, по които преминават тези идеи, средствата, с които те се реализират, са:

- учебното съдържание, което въздейства върху съзнанието, чувствата и социалното поведение на децата, юношите и младежите от взаимните и класните училища. Взаимноучителните таблици на Н. Рилски съдържат сентенции, афоризми, разказчета, които възпитават любов към отечеството, внушават толерантност към другите народи, дават гражданско възпитание. Възможностите на отделните учебни предмети за идейно-революционно въздействие умело използват много автори на учебници - примера с Ботевите задачи в аритметиката, която поетът-революционер превежда от руски език и др.;
- природните и обществените науки, които създават научна основа на революционното съзнание и поведение на младите поколения. Знанията за природата и обществото формират научен мироглед, разкриват идеите за движещите сили на общественото развитие, формите на управление, правата и задълженията на гражданите в свободното гражданско общество. Учебните предмети от кръга на философската пропедевтика обясняват научно-теоретическите основи на мисленето и познанието на модерния човек, характеризират моралния облик на човека-гражданин, културата на неговото поведение, естетическите му възгледи и критерии, отношението му към заобикалящия го социален свят - семейство, общество, отечество, държава и неизбежно водят до размисли за положението на българина, на българския народ и на българската държава и революционизират неговото съзнание и поведение;
- художествената литература, революционната поезия, бунтовните песни, театърът, изобразителното изкуство, училищните празници, които оказват емоционално революционно въздействие върху учениците от новобългарските училища;
- идейно-политическата атмосфера в градската и селската среда, в която витаят революционният дух и настроение, която подсказва скрити действия, буди радостни чувства и тревога, съдейства за възприемане идеите и практиката на националната революция от учащите се;
- възрожденските учители, които са приобщени към идеите на революцията, активни участници в революционните движения „внасят“ революцията в класната стая. Те играят ролята на посредници между обществото и училището, осъществяват връзката между просветата, знанието и революцията.

Взаимодействието между революционната идеология и практика и училището, намира израз в това, че осигурявайки на възпитаниците си научни знания за човека, за природата и човешкото общество, въздействайки върху рационалната и емоционалната сфера на личността им, българското възрожденско училище формира в тях възгледи и убеждения, които ги правят способни да възприемат идеите на революцията и да се борят за освобождението на България. Нещо повече, то ги подготвя те сами да участват във формирането и развитието на революционната идеология и практика.

Идеолозите и ръководителите на българското национално революционно движение свързват училището с революцията, поставят пред него задачата то да служи на революцията, да възпитава борците за отхвърляне на чуждото робство. Разбирайки ролята му на просветен, културен и идеологически институт, убедени във възможностите му да издигне образователното ниво на народа, да развие националното и политическото му съзнание и активност, като предпоставки за революцията, те полагат специални грижи за него: съдействат за откриването на училища, подпомагат издаването на учебници, изпращането на български младежи в чужбина, работят за издигане качеството на учебно-възпитателната работа, за приобщаването на българите към образователните и културните постижения на европейските страни, сами стават учители, когато обстоятелствата им налагат.

Взаимодействието между училището и революционната теория и практика е основополагаща предпоставка за постигане на революционния преход от феодално към модерно общество и освобождението на България от османско иго.

В заключение Българското възрожденско училище е активен фактор във взаимодействието между социалните, културните и политическите фактори, който съдейства за развитието на възрожденските процеси и явления и допринася заедно с тях, за решаване основната национална задача през възрожденската епоха - освобождението на България.

**5. Функции на българското възрожденско училище.**

Изложението на взаимодействията на новобългарското училище със социалната, културната и политическата система показва, че то изпълнява всички функции, които изпълнява училището на Новото време: просвета, социална, икономическа, идейно-политическа, селективна.

Новобългарското училище допринася за издигане просветното равнище на българите и включването им в кръга на просветените европейски народи. То създава ново ценностно отношение към знанието и образованието, формира образовани българи, които имат възможност да получат по-високо образование в Европейски университети и да се приобщят към просветените хора на времето.

Новото българско училище приобщава младите български поколения към културните и научните постижения на миналото и настоящето. То подпомага постигането на културно-националната самостоятелност на българите. Създава основите на българското културно строителство: подготвя бъдещи учители, просветни и културни дейци, писатели, поети, книжовници, учени, хората на изкуството, подготвя за художествено-творческа дейност.

Българското светско национално училище доказва социалната значимост на образованието и промяната в социалния статус на образования човек. То подпомага прехода от средновековното към гражданското общество и на средновековния човек към гражданина на Новото време. Училището развива у възпитаниците си съзнание за връзка със социума, внася изменения в отношението им към социалната действителност, стимулира социалната им активност, превръща ги в творци на новото гражданско общество и допринася за социалния прогрес на българите.

Преходът от прединдустриално към индустриално общество, в което интелектуалното съдържание на труда е значително високо, е невъзможен без определена степен на образование на младите поколения. Осигурявайки на питомците си реални знания за действителността, както и специализирани знания по земеделие и скотовъдство, търговия, търговска кореспонденция и пр., новото българско светско училище подпомага икономическия напредък на новото българско общество, предоставя на възпитаниците си личен успех в стопанската им дейност.

Новобългарското училище разширява кръгозора на своите ученици и предизвиква светогледни промени в тях. Те създават ново отношение към собственото „Аз" и ролята им на политически фактор. Осигурявайки им необходимото общо и идейно-политическо развитие, съчетавайки религиозното и гражданското им възпитание, училището ги подготвя за възприемане идеите на революционната идеология и включването им в революционните движения и борби.

Новото българско училище насочва младежите към откриване и търсене на своето призвание и търсене на своето място в живота. Без да прилага специални процедури, българското училище показва обективно, без оглед на социалния произход и материалното положение на младите хора, пригодността им за една или друга дейност, и ги насочва към реализация в съответна трудово-професионална, интелектуална, културна, художествена дейност.

Функциите си българското възрожденско училище реализира чрез учебното съдържание, чрез учебния процес, принципите и методите на обучение, чрез организационните системи на обучение и чрез учителя, който чрез своите дидактически механизми успява да формират оня тип българин, от който се нуждаеше българското възрожденско общество - борецът за църковна независимост и политическо освобождение.

---

1. **Арнаудов, М.**, Българското възраждане. Наченки на движението за народност, култура и независимост, С., 1941, с. 7-8; 2. **Страшимирова, Св.**, Социокултурната трансформация на българина през Възраждането. Проблеми на културата, 1985, кн. 4, с. 74-82; 3. **Бойчева, В.**, Неофит Рилски - баща на българското народно училище. Училище, 1993, кн. 11, с. 2-17; 4. **Шарова, Кр.**, Взаимодействие между движенията за национална култура и за политическо Освобождение през Възраждането. Литературна мисъл, 1980, кн. 1, с. 53-61; **Маждракова-Чавдарова, О.**, Културно-просветният подем на нацията и българската революционна мисъл (Раковски, Каравелов, Ботев). Векове, 1985, кн. 1, с. 5-26; **Димитров, А.**, Училището, прогресът и националната революция. Българското училище през Възраждането, С., 1987, с. 280; **Боричев, Ст.**, Възрожденски възгледи за ролята на науката в обществения прогрес, С., 1989, с. 144; **Бъчварова, Н.**, Науката и културата като фактори за формиране на нацията във възгледите на българските възрожденски дейци. Проблеми на науката, 1986, кн. 3, с. 36-48

---

# НЯКОИ ДОПЪЛНИТЕЛНИ ЩРИХИ КЪМ ИДЕЙНИЯ ПОРТРЕТ НА ИВАН ДОБРОВСКИ

## Надя Данова

През 1896 г. излиза от печат прекрасната анкета-разговор на Иван Шишманов с Иван Добровски, която съдържа много богати данни за идеологията на бележития възрожденски деец[1]. През стогодишния период, който ни отделя от появата на тази публикация, почти всички изследвания, докосващи се до личността и делото на Добровски, се основават на стореното от Шишманов[2], въпреки че за изследователите стана достъпно богатото документално наследство на Добровски, съхранявано днес в Пловдив и София[3]. Намеренията ми да посветя монографично изследване на цялостното дело на Иван Добровски ме насочиха към издирване и сумиране на запазените извори, които биха хвърлили светлина върху живота и идеите на този все още недостатъчно познат деец на Възраждането. Открити бяха каталозите на личната библиотека на Добровски, разкриващи част от книгите, участвали в идейното формиране на видния сливненец[4]. Издирено беше и обявлението за издаване на сп. „Мирозрение", представляващо, както е бил обичаят тогава, една разгърната програма за културно-просветна и обществена дейност[5]. Особено важни за задачата ми се оказаха резултатите от осъществената през 1993 г. моя командировка до о. Андрос, където Добровски прекарва три години от живота си като ученик в прочутата школа на Теофилос Каирис[6]. Почерпените по времето на престоя ми на Андрос данни за духовната атмосфера в училището на Каирис и за неговата богата библиотека ми позволиха да си изградя представата за факторите, изиграли роля в процеса на идейното формиране на Добровски и то за онези, действали в началните решителни години от неговия живот. Тези данни, съчетани с постигнатото от българските и гръцките изследователи на XVIII и XIX век, ни позволява нов прочит на известните вече трудове на Добровски. Те ни помагат да открием зад някои изрази на Добровски опит за адаптация към българския език на тези или отделни мисли, почерпени в трудовете на представителите на идеологията на Просвещението, Романтизма и дори социализма в Европа.

Нашият опит да допълним идейния портрет на Добровски налага да се върнем към най-ранните години от неговия живот. Синът на калпакчията и търговеца хаджи Добри, Иван, е роден през 1812 г. Първоначално учи при даскал Николаки, който от своя страна е учил при бележития представител на гръцкото Просвещение Неофитос Дукас. От 1836 до 1839 г. учи в училището на Теофилос Каирис на о. Андрос, Гърция, където бил привлечен от славата на знаменития учител. Осигурява издръжката си благодарение на събраните 5000 гроша, които припечелил като писар при един търговец. На Андрос учат още българите Георги папа Илиев - Бусилин от Батак, Стоян Чомаков, Андонаки и Анастас Чалъкови от Пловдив, Георги Атанасович от Свищов, Захари Струмски от Кюстендил, Христо Дойчинов и Пантелеймон от Самоков, братята Иларион, Димитър и Никола Михайловски от Елена.

В школата на Каирис Добровски има възможност да вдиша атмосферата на един просветен център, който отговаря изцяло на изискванията на принципите на Просвещението. Преподаването се води единствено от Каирис, като за обучението на по-младите той прибягва до помощта на обучени вече от него по-възрастни ученици. В школата се изучава гръцки, филология, философия, физика, математика и астрономия. Училището разполага с големи зали за преподаване, богата библиотека и лаборатории по физика и химия, снабдени с уреди за провеждане на опити. Тук е първият телескоп, внесен в Гърция, Това е първото учебно заведение в Гърция, в което се преподава експериментална физика[7].

Каирис полага особени грижи за комплектуването на училищната библиотека, съдържаща 1341 заглавия в 2438 тома. Това са книги на гръцки, френски, немски и италиански, разкриващи многостранните интереси на създателя на училището и възможностите за формиране в него на млади хора с отворени умове. Четем заглавията на основни за онова време трудове в областта на философията, математиката, физиката, историята, литературата, филологията, политическата икономия, правото, геологията, медицината и пр. В библиотеката се съдържа първото издание на Енциклопедията на Дидро и Д'Аламбер, многотомната история на видния деец на френското Просвещение Шарл Ролен, която представлява истинска енциклопедия на знанията на XVIII век. Четем заглавия на основни трудове на Волтер, Кондийяк, Кондорсе, Лок, Спиноза, Бентам, Бекария, Мабли, Русо, Тенеман, Соаве, Пуфендорф, Дрозиус, Адам Смит, Сен Симон, Лесаж и мн. др. Тук са и трудовете на дейците на гръцкото Просвещение, като с най-голям брой трудове е представен патриархът на гръцкото Просвещение Адамандиос Кораис. Четем заглавията на изданията на антични автори, придружени от предговори на Кораис, представляващи трактати по основни социални и политически въпроси, обсъждани от позициите на просвещенските принципи. Тук са и съчиненията на Е. Вулгарис, К. Кумас, Гр. Констандас, Д. Филипидис, В. Лесвиос, Т. Каирис, Н. Вамвас, Хр. Памилекис, Д. Дарварис и др. представители на гръцкото Просвещение.

Библиотеката на училището отразява изцяло възгледите на своя създател, изповядващ идеологията на Просвещението. От духа на Просвещението е проникната и цялостната атмосфера на училището, в което Добровски учи в продължение на три години. Тук нашият сънародник влиза в досег с основните принципи на голямото идейно движение, което изиграва ролята на идейно оръжие на буржоазията при прехода на европейските общества към Новото време. Добровски се формира в учебно заведение, целящо да възпита просветени и високообразовани личности, освободени от всякакви предразсъдъци - верски и етнически. Ярко изразен е стремежът за оттласкване от Средновековието, за скъсване със средновековната схоластика и утвърждаването на положителните знания. Личи волята за еманципиране от духовния монопол на църквата, като просвещенският принцип за свобода на личността и съвестта е свързан с идеята за свобода от всякаква тирания - светска и духовна. Просвещенската критика на съществуващия социален ред прераства в искането за изграждане на гражданско общество от свободни и равни пред закона членове. Правовата държава трябва да гарантира живота и имота на своите граждани чрез справедливо законодателство и демократични институции. Тези принципи на Просвещението имат свой блестящ изразител в лицето на самия Каирис, който в стремежа си да скъса със средновековните ценности създава собствена религия, почиваща на разума. Той не приема дадения му от гръцкия крал Отон медал и отхвърля предложението да преподава в Атинския университет поради несъгласието си с царящия в Гърция и нейния университет консервативен дух. Проповядваното от него учение, което влиза в разрез с официалната църква и несъвместимостта между неговия радикализъм по всички основни проблеми на развитието на обществото и установения в Гърция режим, костват на Каирис затваряне на училището му, съд, затвор, изгнание и афоресване от източноправославната църква.

Годините, прекарани на о. Андрос, остават несъмнен отпечатък върху цялостното светововъзприятие на Добровски. Той влиза в досег с духовната среда, създадена от човек, учил физико-математически науки в Пиза и Париж, където в продължение на седем години се е любувал на големите научни постижения на века, усетил е пулса на индустриалната революция. Добровски има за учител високообразован мъж, който има собствени виждания по отношение на теорията на познанието, материята, Бога, Човека, Вселената, единството на света, по проблема за свободата, намиращи се в пълен унисон с принципите на Просвещението. Напълно естествено целият кръг от проблеми, свързани с голямата крачка, осъществена от европейските народи напред, е кръгът от проблеми, които Каирис обсъжда с учениците си. За това свидетелства и библиотеката на училището, обхващаща 128 книги в областта на математиката, физиката и астрономията.

Ние не разполагаме със специален труд на Добровски по проблемите на философията. Споменатото обявление за издаване на „Мирозрение“, обаче ни дава някои опорни точки да съдим за философските виждания на Каириевия ученик. Разгръщайки обявлението на Добровски ние оставаме поразени от силата на словото на възрожденския деец, който излага типичната за аргументацията на Просвещението теза, че именно сега, в този момент, трябва да бъде направено върховното усилие за просвещаването на народа и неговото включване в общността на народите на „Просветена Европа“. Добровски, както и съвременните му образовани мъже на Балканите, изповядващи идеите на Просвещението, е скъсал с поддържаните от източноправославната църква в продължение на столетия предразсъдъци към Европа на „схизматиците и еретиците“ и е готов да работи за доближаването на своя народ до постиженията на европейските народи.

Основен аргумент на Добровски е, че ние трябва да си помогнем сами, тъй като „Господ е създал човека свободен“. Припомняме си пронизалата цялата философия на Каирис идея, че светът е Творение на Бога, но след като Творецът дава първоначалния тласък, той се отдръпва и светът се движи по физически закони, които човек може да опознае. Това „оттегляне“ на Бога след акта на сътворяването, присъстващо в идеите на много от представителите на просвещенската идеология, дава сили и самочувствие за възможностите на човека за познание и промяна на света. Това разбиране за света е свързано с типичния за идеологията на Просвещението антропоцентризъм и вярата в интелектуалните сили на човека, който сам гради съдбата си.

Смятаме, че няма да бъде пресилено, ако свържем трайните интереси на Добровски към математиката и физиката, за които можем да съдим по личната му библиотека, именно с годините, прекарани на Андрос. За специалното внимание на Добровски към точните науки свидетелстват и множество материали в „Мирозрение“ за последните открития в областта на физиката, астрономията и медицината. До края на живота си той полага усилия да намери метод за откриването на квадратурата на кръга и с тази цел извършва дълги пътувания, като стига чак до Новия свят.

Би трябвало да се подчертае, че Добровски проявява вкус към любимите за привържениците на Просвещението четива. Той е българският преводач на популярната сред дейците на Просвещението книга на Мармонтел „Велизарий“, предизвикала острата реакция на теолозите в Сорбоната и прочутата фраза на Волтер „Сляп е не Велизарий, а Сорбоната“. Добровски запазва през целия си живот и събудения от учителя му интерес към проблемите на общественото развитие. Редица заглавия в личната му библиотека свидетелстват за специалното му внимание към социалния проблем, което отново го свързва с идеологията на Просвещението, търсеща справедливо решение на обществените взаимоотношения. Особено внимание заслужава фактът, че в неговата библиотека се съдържа в гръцки превод трудът на един от най-ранните представители на социалистическата мисъл А. Льокутюрие „Космософията или всеобщият социализъм“. За онова време, когато цената на книгите е била твърде висока за ограничените финансови възможности на българската интелигенция, наличието на дадена книга в личната библиотека на образованите българи е било свидетелство за несъмнен интерес, а може би и симпатизиране на изложените в нея идеи.

Годините, прекарани от Добровски на Андрос, оставят отпечатък и върху вижданията му по отношение на църквата и религията. Считаме, че няма да бъде пресилено, ако настояваме, че школата на свободомислещия Каирис изиграва роля за формирането на бъдещите дейци на българското църковно-национално движение Иларион Макариополски, Стоян Чомаков и Добровски. По проблемите на Църквата Каирис е верен следовник на своя учител и приятел Адамандиос Кораис - патриарха на гръцкото Просвещение - дал най-ярък израз на просвещенската критика срещу ретроградната роля на Цариградската патриаршия и издигнал настойчиво искането за просвещаване на духовенството и реформиране на църквата. Принципната за просвещенската идеология идея за преобразяване на духовенството и църквата в зависимост от изискванията на новата епоха, прераства у Кораис в искането за откъсването на свободната гръцка държава от Цариградската патриаршия през 1821 г.

Основните трудове на Кораис, разглеждащи проблемите на църквата, се съдържали в библиотеката на Андроското училище. Особено място сред тях заемат „Православно учение“ на Платон Московски в превод и с обширен предговор на Кораис и „Съкратена свещена история и катехизис“. В предговорите си към тези издания Кораис защитава просвещенските принципи, че обществото трябва да насочи своите средства за строежа на училища, а не само за издръжката на църквата и духовенството. Кораис воюва срещу суеверията и настоява, че истинската вяра трябва да почива на знанието и разума, а също и че опознаването на християнството трябва да предшества кръщението. Тези мисли на Кораис, които го сродяват с Реформацията и Просвещението в Европа, достигат до учениците на Каирис.

От съчиненията на Добровски и най-вече от материалите в „Мирозрение“ личи типичната за просвещенската идеология остра критика на средните векове като епоха на схоластика и религиозен фанатизъм. Той воюва срещу суеверията, които са несъвместими със здравия разум. Включва се в българското църковно-национално движение с твърдото убеждение, че работи за дело, което е от огромно значение за националното утвърждаване на българите, пренебрегвайки опасностите от църковния разкол сред православните. Заслужава да споменем и факта, че в личната библиотека на Добровски се съдържат екземпляри от споменатите две издания на Кораис, изразяващи модерни виждания по проблемите на църквата и духовенството.

Библиотеката на Добровски ни дава възможност да съдим за неговите специални интереси към модерните за онова време методи на преподаване. Сред тях е ръководството по взаимоучителния метод на Й. Коконис, известен гръцки педагог, въвел в гръцката образователна система ръководството на френския педагог Луи Шарл Саразен. Според разказа на самия Добровски, който описва своя метод на преподаване в училището в Котел, той очевидно е преподавал по взаимоучителния метод, прилаган и в училището на Каирис. Този метод изиграва изключително важна роля по онова време, както поради предимствата си във финансово отношение, така и поради своя демократизъм, спомогнал за формирането на активни и самостоятелни личности. Имаме всички основания да смятаме, че Добровски получава своя интерес към този метод още на о. Андрос, където преподаването се води от човек, стремящ се да бъде в крак с постиженията на педагогическата мисъл. Заслужава да се подчертае и обстоятелството, че самият Каирис прави специално пътуване до Швейцария, за да се запознае с организацията на учебните заведения на Песталоци. Дейността на Добровски като учител показва, че той се ползва с репутацията на уважаван и търсен преподавател. Неговите публикации в „Мирозрение“ и участието му в организацията на учебното дело в Румъния го характеризират като защитник на демократична и прогресивна за онова време образователна програма. Той работи целенасочено за скъсването със схоластичните методи и поставянето на българското образование на съвременни светски основи.

Материалите, с които разполагаме, ни дават основание да смятаме, че атмосферата в школата на Каирис оставя своя отпечатък върху политическите възгледи на Добровски. В спомените на Добровски изрично се подчертава, че Каирис бил „краен демократ и като такъв имал непримирима вражда към царете“. Именно създаването на демократична държава и ликвидирането на деспотичните норми и свързаните с тях институции са основни изисквания на просвещенските дейци. И на гръцка почва, както и при носителите на просвещенската идеология в Европа, предпочитаният път за осъществяването на обществения и политическия идеал е еволюционното развитие, отричащо насилието и революционното сътресение, тъй като недостатъчната зрялост на обществото би попречила на истинската демокрация. Независимо от отрицанието си на революционните методи гръцките просвещенски дейци се включват в избухналото през 1821 г. въстание. Самият Каирис е един от тях, а престарелият вече Кораис до последния си ден настойчиво напътства своите сънародници как да спазват принципите на демокрация.

За предпочитание към еволюционните методи свидетелства и уставът на създаденото от българите на о. Андрос „Славяно-българско ученолюбиво дружество". Според него дружеството си поставя за цел да помогне на националното пробуждане на българите „изключително чрез просвещението на училището". Самият Добровски разказва в спомените си, че през време на учението си на Андрос четял Русо, а след това използва възможностите на учителската катедра, на периодичния печат и участва в българското църковно-национално движение, т.е. ориентира се към легалните форми на борба за защита на интересите на българите. В обявлението за издаване на „Мирозрение" от 1849 г. четем в разгърнат вид двете типични за идеологията на Просвещението тези, които позволяват да съдим за социално-политическите възгледи на Иван Добровски. Многократно и многостранно се развива идеята, че индивидът трябва да работи за общата полза, за общото благо, че доброто на цялото общество трябва да стои над личните интереси. Развита е и просвещенската теза за ролята на просветения монарх. Изразена е вярата във възможността мъдрият и справедлив монарх - в случая султан Абдул Меджид, който е обграден от просветеното правителство, да гарантира чрез Хатишерифа благоденствието на своите поданици, да постъпи като един доброжелателен баща. Убеждението, че султанът ще реформира държавата си е подчертано и в самото списание.

За предпочитание към еволюционните методи от страна на Добровски говори и наличието на споменатата книга на френския социалист Льокутюрие в личната му библиотека. В това съчинение се съдържа обширна аргументация на тезата за еволюционното развитие на човечеството, отхвърляща революционните методи и насилието. Към тази идея отвежда и мисълта на Добровски, изложена в излизалото през 1870 г. сп. „Мирозрение или български инвалид": „сегашната епоха е поставила и укрепила нов девиз на просветена Европа: ‚свобода, народност и учение". В практическата си дейност той гравитира към еволюционистично настроените кръгове на българите в Цариград и Румъния, като особено тесни са връзките му с Добродетелната дружина, търсеща дипломатически пътища за решаването на българския проблем. Съставя изложения до Николай I, в които внушава идеята за създаване на автономно княжество на българите „без смут, опасности и без страшни преврати" с участието на руските войски, като на българите се отделя „дейна роля", но „разсъдителна", т.е. без революционно надигане. Свързва се в Русия със славянофилските кръгове, което дава отражение върху съдържанието на неговата библиотека, включваща много заглавия, застъпващи панславистки тези. Независимо от подчертаните си симпатии към славянството и идеята за славянската взаимност той запазва критичното си отношение към деспотичния режим установен в Сърбия.

Годините, прекарани от Добровски на Андрос, оставят дълбоки следи във възгледите му по въпроса за книжовния език. Дискусията на каква основа да бъде изграден литературният език надхвърля по значението си обикновения филологически спор и обхваща споровете около основните насоки, които трябва да следва духовния и идейния живот на обществото. Тази дискусия добива остри форми сред гръцките образовани мъже и Добровски има възможност да бъде информиран за нея било от своя учител, било от трудовете на Кораис по езиковия въпрос или от списанието „Логиос Ермис", които е имал на разположение на Андрос. Той подчертава в спомените си, че именно Кораис, който настоява за въвеждането на говоримия език, му е послужил за образец при изработването на тезата за необходимостта народът да учи на матерния си език.

В обявлението за „Мирозрение" вижданията му по езиковия въпрос са изложени по следния начин: „Но треба и е нужно по славеноболгарски да са учат българите, защото е една истина по тия времена неоспорима вече как всеки народ само по своят език можи да стори успех в учението и да се просвети. Зато и при истите гърци е превосходило мнението да предпочитат говоримия си език не от някой чузд, както е совсем такъв на нас греческият, но и от истият свой старогречески, та сега сичкото учение по сичките школи имат го по новогреческият, и по него все списват или превождат книгите си. А европейците давно още по-напред, откогито оставиха латинският език, по когото само се учеха испърво, и започнаха всяк народ по свойят язик да си има учението и списанията, оттогива Европа направи чудесни успехи в сичките знания и художества, оттогива стана и са назва Просвещената Европа".

Същата възхвала на говоримия език намираме и в самото „Мирозрение", в което Добровски се обявява в полза на „естественото правописание", достъпно за всички. Той поддържа и тезата на Кораис, че езиковият проблем трябва да бъде решен по демократичен път чрез сондиране на мнението на колкото се може повече образовани хора, на които той предоставя страниците на своето списание.

Без да смеем да твърдим, че сме представили изчерпателна картина на идеите на видния гражданин на Сливен, вярваме, че с тези кратки бележки отдадохме почит на един бележит труженик на XIX век, към когото българските изследователи все още остават длъжници.

---

1. **Шишманов, И.,** Иван Добровски (По лични спомени и съобщения), Български преглед, 1896, кн. 7-8, с. 139-186; Ново издание. В: **Шишманов, И.**, Избрани съчинения, т. I, Българско възраждане. студии, Ред. Г. Димов, С., 1965, с. 298-332; 2. **Боршуков, Г.**, История на българската журналистика, 1844-1877, 1878-1885, С., 1976, с. 82-85; 3. Народна библиотека „Кирил и Методий", Български исторически архив, ф. 233, и. оп. IIГ 862 - IIГ 1001; Народна библиотека „Иван Вазов" - Пловдив, Български исторически архив, ф. № 6. Изключение правят нашите изследвания, посветени на личната библиотека на Ив. Добровски: **Данова, Н.**, Библиотеката на Иван Добровски. Studia balcanica, 21, 1992, p. 189-202; **Данова, Н.**, Каталозите на личната библиотека на Иван Добровски. Известия на Народна библиотека „Кирил и Методий", т. XXI (под печат); 4. **Данова, Н.**, Каталозите...; 5. **Добрович, И.**, Писмо обявително, Виена, 6 август 1849; 6. Тук имам предвид главно архивните материали и библиотечния фонд на училището на Каирис, както и сведенията, получени от директора на културния институт „Т. Каирис" г-н Д. Полемис; 7. За Каирис и неговото училище подробна информация се съдържа у: Πασχάλης, Δ. Θεόφιλος Καιρης. Ἀθῆναι, 1928; Καρᾶς, Γ. Καιρης – Κούμας. Δύο πρωτοπόροι δάσκαλοι. Ἀθήνα, 1977; Πολέμης, Δ. Περί τούς μαθητάς τοῦ ΚαΓρη. – Πέταλον, Ἄνδρος, 1984, 138–158.

# ПРАВОСЛАВНИ ДУХОВНИЦИ - ДЕЙЦИ НА БЪЛГАРСКОТО ЧИТАЛИЩЕ В ПЛОВДИВ

*(1869-1876)*

**Александър Пижев**

Първото българско читалище в Пловдив възниква сравнително късно - в последното десетилетие преди Освобождението. Създаването му едва през 1869 г. има своето обяснение - от една страна това е така заради непрестанната и продължителна борба на българите пловдивчани срещу силното гръцко културно влияние тук, а от друга заради значителните сили, хвърлени в заключителната фаза на църковно-националната борба. Независимо от сравнително краткото съществуване на Пловдивското читалище, то изиграва значителна роля за по-нататъшното изграждане на българската просвета и култура в най-големия град във вътрешността на българските земи през годините преди Освобождението. В последната фаза на своята дейност то се превръща в централно, след като реализира откриването на още две по-малки квартални читалища, които да задоволяват културните потребности на компактното българско население в градските покрайнини. Читалището е инициатор на създаване на квартални начални български училища и се превръща в техен постоянен финансов попечител. Ето защо не е случайна високата оценка на народополезната му дейност, която дава в. „Напредък" в началото на 1875 г.[1] Категорично се заявява, че от всички известни читалища в страната само две съществуват и отговарят на предназначението си и това са Цариградското и Пловдивското.

Създаването и дейността на Пловдивското българско читалище е твърде отдавна обект на изследвания на редица наши историци, между които Ст. Чилингиров, Н. Кондарев, Ст. Сираков, Н. Генчев, Е. Еманулова и др.[2] Все пак не всичко е казано за него. Във фонда на отдел „Възраждане" на Исторически музей - Пловдив се съхранява част от читалищния архив, състоящ се от протоколна книга и няколко читалищни тефтери, които съдържат ценни сведения, непубликувани досега. В протоколната книга ежегодно са вписвани годишен отчет за дейността на читалището, списък на действителните читалищни членове и финансова равносметка. Именните списъци съдържат освен имената на членовете и сведения за занятието им и месторождението им. Всред имената на повече или по-малко известни светски лица, откриваме и имената на редица български православни духовници, свързани по това време с Пловдив и Пловдивския край.

Направеното статистическо сравнение за годините на съществуване на читалището, показва за първата 1869 г. сред 85 души общ брой членове и трима духовници, а за следващата година всред общо 144 души членове те са вече единадесет. През 1871 г. от 116 души членове, духовниците са шест, а през следващите три години при почти същия общ брой, те са пет души. В последния отбелязан в протоколната книга именен списък от 1875 г. това съотношение също се запазва. Общият брой на духовници-читалищни членове за периода 1869-1875 г. възлиза на 27 души. Съгласно разпределението им по сан читалищни членове в Пловдив са били двама митрополити, един епископ, четирима архимандрити, четирима игумени на манастири, трима монаси - дякони и единадесет свещеници. Всред всички тях изпъкват личностите на редица забележителни будители, книжовници, учители и революционери.

В годините от 1873 до 1875 включително, читалищен член тук е първият български владика в Пловдив, след създаването на екзархията - митрополит Панарет Пловдивски и Ксантийски[3]. Пристигнал в града в края на 1872 г., за да поеме ръководството на Пловдивската епархия, в началото на следващата година вече е записан като действителен читалищен член. Членува на възраст между 68 и 70 години. Представя църковната област до смъртта си в 1883 г. През първите две години от съществуването на читалището е бил действителен член и владиката Партений Нишавски, който управлява обширната западнобългарска епархия през годините1867-1873, резидирайки в Пирот. Членуването му в читалището тук не е случайно, като имаме предвид честите му навестявания на осиротялата по това време Пловдивска епархия, българското население на която имало вопиющата нужда от духовната подкрепа и богослужба на български архиерей[4]. Деен член на Пловдивското читалище за периода 1873-1875 е и Левкийският епископ Гервасий. През 1873 г. е ръкоположен за епископ и назначен за викарии на Пловдивския митрополит Панарет, на която длъжност остава до смъртта на владиката. Трябва да отбележим, че епископ Гервасий не е нов читалищен член. До годината на ръкополагането му той е архимандрит и игумен на Араповския манастир „Св. Неделя" (1867-1872) и като такъв членува още от 1870 г.[5] В членството си е бил на възраст между 32 и 37 години. В продължение на три години читалищен член е архимандрит Дамаскин, който по това време е председател на Българското Епархиерейско настоятелство и на Българската църковна община в Пловдив. Членува през годините 1870-1872. Същевременно учителства в Епархийското училище „Св. св. Кирил и Методий", по това време вече средоточно и е настоятел на Девическото българско училище в града. Тези му разностранни дейности, както и читалищното му членство са прекъснати в 1872 г. от ръкополагането му за митрополит на Велешко-Струмишката епархия. Като читалищен член е бил на възраст между 53 и 55 години[6].

За кратко време през 1870 г. като читалищен член е записан известният пловдивски свещеник Златан Кънев, приел монашество и архимандритски сан през предната година с името Серафим. През 60-те години на миналия век той свещенодейства и учителства в Пловдив. Членството му в читалището е прекъснато от преместването му в Пазарджик. От 1873 г. и до смъртта му е известен като митрополит Сливенски. През 1870 г. е бил на 51-годишна възраст[7]. Друг духовник с по-висок сан, членувал в читалището също за кратко, през 1875 г. е архимандрит Методий (известен и със светското си име Тодор Кусев). Замонашил се при българската екзархийска църква „Св. Стефан" в Цариград през 1873, една година по-късно е ръкоположен в посочения сан, като е назначен за протосингел на пловдивския митрополит Панарет. По това време е известен като един от най-активните църковни и културни дейци в Пловдивската епархия[8]. Като читалищен член е бил на 37-годишна възраст.

След като архимандрит Гервасий напуска Араповския манастир, приемайки епископски сан, негов приемник като игумен става отец Герасим Рилски[9]. Последният първоначално е замонашен като рилски монах, но още през 1860 г. се установява в Арапово. Избран е за игумен през 1873 г. В същата година е записан за член на читалището в Пловдив, в което фигурира като такъв до 1875 във възраст между 43 и 45 години. Известен е като радетел за родна просвета и култура. Членове на Пловдивското читалище са игумените и на други българска манастири от околността. Такива са хаджи поп Макарий и отец Теодосий. Първият оглавява братството на Мулдавския манастир „Св. Петка" и членува в читалището през периода от 1871 до 1873 г.[10] Вторият е известен и като пловдивски свещеник в главната българска църква тук „Св. Богородица". От 1869 до 1873 г. е игумен на Кричимския манастир „Св. Богородица". Членува в читалището за по-кратко време - между годините 1869 и 1870. По-късно през 1875 г. е ръкоположен в архимандритски сан и от 1881 г. е известен като Скопски митрополит[11].

Редица години читалищно членство има йеродякон Викентий Ковачев. През 1871 г. членува като монах-дякон от Араповското манастирско братство, а през периода 1873-1875 г. и като йеродякон при същото. Известен е като революционен деец - деен помощник на В. Левски и Ат. Узунов, а също така и като участник в подготовката на Старозагорското въстание. Липсват сведения за точната му възраст за този период от време, но според спомените на Ст. Заимов тогава той бил на вид съвсем млад[12]. По-късно е избран за игумен на „Св. Неделя" в Арапово и след освобождението е въздигнат в архимандритски сан. От 1870 до 1872 г. читалищен член е и дякон Евтимий Кръстев Хилендарец (с фамилно име Русеков). В читалищната книга, заради постоянното му пребиваване в Пловдив през тези години, като представител на светогорския манастир Хилендар, е записван с определението „дякон Пловдивски". В посочения период учителства в Епархийското средоточно училище в града. Високо интелигентна личност за времето си, той получава средно и висше богословско образование в Харков и Киев[13]. Получава архимандритски сан през 1878 г. Още един хилендарски монах членува в читалището на Пловдив. Това е дякон Викентий Хилендарец. През 1869-1870 г. той е ученик в Средоточното училище и това му престояване в града съвпада по време с членството му. В читалищната книга е отбелязано, че е „ученик в Гимназията". Повече сведения за тази личност засега не можем да открием.

Сред записаните членове в читалищната книга се откриват имената на десетина свещеници, някои от които са отявлени революционни дейци. За кратко през 1873 г. член на читалището е хаджи поп Георги Хаджитилев, известен като учител и свещеник в Перущица, до 1872 г., а от същата година е йерей в главната българска църква в Пловдив „Св. Богородица". През 1873 г. напуска града, тъй като е назначен за архиерейски наместник в Пазарджик със сан свещеноиконом. На този пост остава до 1876 г., а към края на века се замонашва и с архимандритски сан приема името Теофилакт[14]. През 1870 г. сред читалищните дейци са двама свещеници от пловдивското предградие Каршиака, служещи в тамошния български храм „Св. Иван Рилски". Това са протойереите - поп Атанас и поп Стойко. Поп Атанас е един от създателите на църквата в предградието и пръв неин свещенослужител, заедно с известния будител поп Златан (архимандрит Серафим)[15]. Поп Стойко е един от сратниците на В. Левски от времето на създаването на първия революционен комитет тук, а през 1876 г. участва в подготовката на Априлското въстание като комитетски член[16].

През 1871 г. читалищен член е още един революционен деец - чирпанският протойерей хаджи поп Димитър Коларов[17]. Отначало учителства, а по-късно свещенодейства в Чирпан, където през 1873 г. оглавява местния революционен комитет. В следващите две години тук е член чирпанският свещеник поп Тодор, родом от с. Меричлери, който е същевременно учител в посочения град. Известен е като добре образован духовник и спомоществовател на житиеписни издания[18]. Освен имената им от протоколната книга на читалището за свещениците поп Георги и поп Никола от Пловдив, поп Герасим от Чирпан, поп Георги Колачевец (от днешното с. К. Мариново - Чирпанско) и поп Николай Беловец с други сведения не разполагаме. Те членуват през периода 1870-1872 г.

Запазената читалищна документация представлява интерес и с оглед сведенията за читалищните спомоществователи, спомагателни членове и дарители. В категорията спомоществователи или спомагателни членове са записани на предно място игуменът на Мулдава Хаджи Макарий с крупната сума 1 луидор и отделно от това с още 91 гроша, игуменът на Арапово отец Герасим Рилец със 104 гроша, Левкийският епископ броил същата сума, както и дякон Викентий Ковачев дал на читалището 30 гроша. Тези помощи се отнасят за 1873 година. По същото време на два пъти постъпват значителни суми като помощи, връчени от митрополит Панарет - веднъж 312 гроша за общочиталищни дела и втори път за построяване ограден зид на финансово поддържаното от читалището Светотроическо училище 1560 гроша на две вноски. Има и четвърто дарение на пловдивския български владика, записано общо с това на В. Геров на сума от 195 гроша, получено във връзка с новогодишно честитяване.

През 1874 г. спомагателните членове са отново отец Герасим (104 гр.), Левкийския Гервасий (312 гр.), Пловдивски Панарет (312 гр.) и дякон Викентий (60 гр.). Владиката Панарет, заедно с игумена на рилския манастир отец Панталеймон[19] и архимандрит Кесарий Рилски[20] внесли през същата година в читалищната каса волни пожертвувания, които възлизат на сума от 332 гроша. Последните вписвания на т. нар. спомагателни членове се отнасят за 1875 г. Това са отново българският владика, споменат по-горе, неговият епископ Гервасий, протосингелът му архимандрит Методий, араповският игумен и дякон Викентий, внесли общо 664 гроша. Като доброволен дарител през тази година е вписано само едно духовно лице - свещеникът Петър Бачков от Пловдив със сумата от 20 гроша[21].

От така направения преглед можем да установим, че повечето от духовниците - членове на Българското читалище в Пловдив през периода на неговото съществуване (1869-1876), са изявени народни будители, особено монасите, а и някои от свещениците и имат значителен принос в процеса на възраждането на нашия народ. Една част от тези духовници са взели немалко участие в църковно-националната борба за независима българска църква, други са просветни дейци и учители, трети независимо от духовния им сан се посвещават на революционното движение за освобождение.

---

1. Напредък, IX, бр. 25, 18.I.1875, с. 99; 2. **Чилингиров, Ст.**, Българските читалища преди Освобождението, С., 1930, с. 372-381; **Кондарев, Н., Сираков, Ст.** и **Чолов, П.**, Народните читалища преди Освобождението, С., 1972, т. I, с. 279-281; **Генчев, Н.**, Възрожденският Пловдив. Пловдив, 1981, с. 450-455; **Емануилова, Евд.**, Възрожденските читалища в Пловдив - Известия на музеите от Южна България, Пловдив, 1987, т. XIII, с. 154-158; 3. Българската възрожденска интелигенция. Енциклопедия, С., 1988, с. 495; **Колев, Л.**, Духовници - участници в националноосвободителните борби на нашия народ. Известия на църковноисторическия и архивен институт, т. I, С., 1978, с. 193; 4. Българската..., с. 503; 5. Българската..., с. 152; **Колев, Л.**, Пак там, с. 176 и 382; **Генчев, Н.**, Пос. съч., с. 351 и 370; 6. Българската..., с. 177; 7. Българската..., с. 588; **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 195; 8. Българската..., с. 411; 9. Пак там, с. 151; **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 239; 10. За хаджи поп Макарий засега единствените други сведения, с които разполагаме, са тези, които черпим от т. нар. „Кодикс на българските манастири в Пловдивската епархия", които се отнасят за игуменството му в „Св. Петка" и който „кодикс" се съхранява във фонда на Историческия музей - Пловдив; 11. Българската..., с. 645; 12. Пак там, с. 117; **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 337; 13. Българската..., с. 234; 14. Пак там, с. 648; **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 239; 15. **Генчев, Н.**, Пос. съч., с. 160; 16. **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 383; 17. Пак там, с. 394; 18. Българската..., с. 650; 19. Пак там, с. 500; 20. Пак там, с. 327; **Колев, Л.**, Пос. съч., с. 256; 21. За това духовно лице засега липсват сведения. В протоколната книга на читалището за 1875 г. не е попълнен ежегодния списък с имената и другите сведения за редовните читалищни членове. За дарението му съдим от читалищен сметководен тефтер.

# ЗА РОДНОТО МЯСТО НА ВЪЗРОЖДЕНЕЦА АНАСТАС СТОЯНОВИЧ КИПИЛОВСКИ

### Георги Кюпчуков

Видният възрожденец Анастас Стоянович Кипиловски е едно от големите явления в българската възрожденска книжнина. Историк, филолог, преводач, поет, името му се свързва с написването и превеждането на български език на редица трудове[1], които определят мястото му на „народен просветител", „много способствувал за българското възраждане"[2].

За съжаление, Кипиловски споделя незавидната участ на мнозина наши възрожденци, името му да бъде забравено.

Главно по тази причина, името на Кипиловски дълго време не е привличало вниманието на учени и краеведи и затова в литературата липсва цялостно научно изследване върху личността и творчеството му.

Отделни бележки върху биографията и литературното наследство на Кипиловски намираме у някои негови съвременници като Васил Априлов[3], д-р Иван Селимински[4], П. Р. Славейков[5] и др., а от по-късните автори - в трудовете на К. Иречек[6], проф. Боян Пенев[7], Маньо Стоянов[8], в колективния труд за Иван Селимински на акад. проф. д-р Цветан Кристанов, д-р Стоян Маслев и д-р Иван Пенаков[9].

От съвременните автори най-подробно изследване за Кипиловски е статията на Пирин Бояджиев „Анастас Стоянович Кипиловски - този непознат възрожденец"[10]. Известни данни за Кипиловски и за книжовната му дейност се съдържат и в труда на краеведа Велико Н. Георгиев - „Кипилово, минало и настояще"[11].

Все още спорен и неизяснен остава въпросът за родното място на Кипиловски. Обяснение за това намираме предимно в противоречивостта на оскъдния изворов материал.

Докато у едни автори като Васил Априлов[12], Маньо Стоянов[13], Велико Георгиев[14], за негово родно място се сочи Кипилово (село между Котел и Елена), у други автори, какъвто е примерът с цитираната статия на Пирин Бояджиев, за такова е определен Котел.

„Това е първият наш писател, пише Бояджиев, избрал свой псевдоним, но не от името на родното си място". Твърдението си авторът гради върху факта, че Кипиловски винаги е посочвал своя произход от Котел (котлянин, урожденец казански[15]).

В труда си „Котел през Възраждането", Велко Тонев приема, че Кипиловски е роден в Котел, но семейството му е преселено от Кѝпилово[16].

Основният документ, върху който е построена тезата, че Кипилово е родното място на Анастас Кипиловски е писмото на Васил Априлов с дата 28.VI.1837 г., адресирано до Ю. И. Венелин. В писмото си Васил Априлов пише: „Вашите служебни задължения, за наше съжаление Ви оставят малко време, за да довършите българската история, която нетърпеливо очакват всички българи. Господин Кипиловски (Анастас Стоянович, роден в Кипилово)... е очаквал излизането на следващите части на Вашата история, за да допълни своята"[17].

От цитирания текст на писмото е видно, че Априлов без да прави уговорки, посочва ясно и точно, че Кипиловски е роден в Кипилово.

Пирин Бояджиев не се съгласява с Априлов и без да приведе документални свидетелства или други доказателства, пише: „Пръв бива подведен (неизвестно от кого или от какво) иначе осведоменият Априлов"[18], като пише, че Кипиловски е роден в Кипилово.

Тази оценка на Бояджиев за достоверността на Априлов, подлежи на уточнение.

Не буди съмнение фактът, че Априлов е бил добре осведомен за личността и книжовните занимания на Кипиловски, за които по-надолу в писмото си пише, че Кипиловски „преведе от руски свещената история и всеобщата история на Кайданов, е подготвил и история на българите, като се е ръководил от Раич и от първия том на Вашите критични изследвания... той е решил да издаде своята (история)... Заедно с това благоволете да получите издадената граматика и превода на всеобщата история от Кипиловски"[19].

Познанството и добрата осведоменост на Априлов за Кипиловски и за неговата книжовна дейност, стават по-късно причина той да му възложи написването на кратък катехизис за нуждите на откритото на 2.I.1835 г. Габровско училище[20], както и препоръката в него да се преподава по преведената от Кипиловски всеобща история на Кайданов.

Следователно трудно би могло да се постави под съмнение или да се вини Априлов в „подвеждане" в твърдението си, че Кипиловски е роден в Кипилово.

Друг наш възрожденски деец - П. Р. Славейков, при посещението си в 1883 г. в гр. Котел, за да „събера, както пише той, записки за поминалите се наши братя", разпитва и за Анастас Кипиловски.

Оскъдните сведения, които Славейков успява да събере, са изложени в кратката записка към публикуваното от него писмо, предадено му в Котел. Писмото, с дата 26 април 1836 г., е написано от Кипиловски и адресирано до общината в Котел.

В записката си към него Славейков пише: „И после се научих, че Кипиловски е роден единствен син само на майка си баба Жека, която от жалба за него, който не я е послушал, ами отишел да учи, полудяла и останала малко като не у свяс"[21].

Записката завършва с лаконичното сведение за Кипиловската река и за Кипилово, „селце близо до Котел по-горе в Балкана. Има около 3000 жители".

В записката на Славейков не се казва нищо за родното място на Кипиловски, но едно е ясно, че авторът ѝ търси връзката на псевдонима му с Кипилово, иначе не би го споменал.

Записаното в Котел и предадено от Славейков предание за „полудялата от скръб по сина си майка", ни препраща към друго едно, запазено в паметта на кипиловци предание. Него аз записах през 1972 г. от Стефан Йорданов Загоров и от Георги (Генчо) Събчев, днес и двамата покойници.

Според това предание Анастас Кипиловски се е родил в Кипилово като единствен син на своите родители. Ненавършил още година, баща му починал и той останал сирак. Майка му на име Жейна, поради бедност и невъзможност да отгледа сина си, го „харизала" на заможен котленски търговец. Наскоро след това се поболяла и умряла.

По-нататък преданието ни пренася към детските години на Кипиловски, преминали в Котел. Когато децата играели, според него, те го наричали „кипиловец" или „кипиловче", за да подчертаят селския му произход, откъдето е бил останал и псевдонима му - Кипиловски.

Сравнявайки тези две предания - едното от Котел, а другото от Кипилово и търсейки връзката между тях, достигаме до извода, че по-правдоподобно е да се възприеме факта, че рождената майка на Кипиловски е от Кипилово и самият той е роден там, и че именно тя, а не втората му майка, както е у Славейков, е полудяла от скръб по харизания си син, след което се поболяла и наскоро починала. Легендата за полудялата от скръб майка по заминалия да учи син, както е предадена у Славейков, звучи неубедително.

Явно е, че записаното от Славейков предание е неточно и то смесва фактите, като ги отнася до втората му майка, осиновителка, на която той именно дължи наследството си, състоящо се от „къща, дрехи, бакър, сребро, желязо и всичко де що има останало от майка ми до влакно, и воденицата и паюви от воденица, тепавица, салхана, градини...", за които Кипиловски пише в писмото си до общината[22].

Съвсем естествено е, поради ранната възраст, в която Кипиловски се разделя с родното си село, да не е запазил никакъв спомен за Кипилово. Но със сигурност той е знаел за произхода си, за това, че е бил осиновен в Котел. Именно и по тази причина той е възприел и останал с псевдонима си Кипиловски.

Таквиа случаи през периода на Възраждането, при които да се приема псевдоним от родното място, не е изолирано явление. Такъв е примерът и с друг възрожденец, също родом от Кипилово, свещеник Сава Михайлов Кипиловски. Той е автор на превода на български език на „Последование на вечерня и утрення с прибавка за кратък устав за вечерня, утрення и за всенощно бдение", обява за което намираме във в. „Дунав" IV, 297, 28.VII.1868 г.[23]

Анастас Кипиловски, макар и прекарал по-голямата част от живота си в Букурещ, където е живял до смъртта си - 5.II.1870 г.[24], е останал трайно свързан с Котел. Това е обяснимо, като се има предвид, че именно тук, в Котел, са преминали най-хубавите години на детството му. В Котел той е пристъпил за пръв път прага на „школото", учил и завършил заедно с именития си съгражданин Петър Берон частното училище на Райно Попович. Именно от Котел той се отправя за чужбина, за да „спечели мудрост и совершение в учение". Така че, естествено е в някои от своите трудове, каквито са „Священное цветоотбрание или сто и четыре священны истории, избрани из вехтиат и новиат Завет", преводът на „Кратко начертание на всеобщата история" на руския професор Ив. Кайданов, да определя себе си за „котлянин", „урожденца казанскаго". Това самоопределяне на Кипиловски подчертава не нещо друго, а именно здравите му и трайни духовни връзки с Котел. Затова и великият революционер и негов съгражданин Г. С. Раковски го поставя в своята „Ода за родното място" сред най-великите си съграждани като Софроний Врачански и д-р Петър Берон[25].

---

1. Виж **Стоянов, М.**, Българска възрожденска книжнина, С., 1957, т. I, с. 207-208; 2. **Пенев, Б.**, История на новата българска литература, С., 1977, т. I, с. 186; 3. **Априлов, В.**, Съчинения, С., 1968, с. 237; 4. Библиотека д-р Иван Селимински, С., 1891, кн. XIV, с. 11; 5. Сб. Народни умотворения, С., 1891, кн. VI, с. 443; 6. **Иречек, К.**, Български дневник, С., 1932, с. 229; 7. **Пенев, Б.**, Пос. съч., том II, с. 696-701; 8. **Стоянов, М.**, Българска възрожденска..., С., 1957, т. I, с. 207-208; 9. **Кристанов, Цв., Ст. Маслев, Ив. Пенаков**, Д-р Иван Селимински като учител, лекар и общественик, С., 1962; с. 101-102, 106-107, 403; 10. **Бояджиев, П.**, Анастас Стоянович Кипиловски - този непознат възрожденец, Литературна мисъл, 1974, кн. 9, с. 109-120; 11. **Георгиев, В.**, Кипилово, минало и настояще; Сливен 1983; 12. **Априлов, В.**, Съчинения..., С,. 1968; 13. **Стоянов, М.**, Българска възрожденска книжнина, С., 1957, т. I, с. 207; 14. **Георгиев, В.**, Пос. съч., част II, с. 62; 15. **Бояджиев, П.**, Пос. съч., с. 109; 16. **Тонев, В.**, Котел през Възраждането, С., 1993, с. 144; 17. **Априлов, В.**, Съч., с. 237; 18. **Бояджиев, П.**, Пос. съч., с. 109-110; 19. **Априлов, В.**, Съч., с. 237-238; 20. **Априлов, В.**, Съч. Денница на новобългарското образование, с. 50; 21. Сб. Народни умотворения, С., 1891, Материали за историята на българското възраждане, с. 445; 22. Пак там, с. 444; 23. **Стоянов, М.**, Българската възрожденска книжнина, т. I, с. 208; 24. Некролози, в. Свобода, I, 15, с. 12, 12.II.1870 г., в. Македония, IV, 29, с. 4, 28.II.1870 г., в. Отечество, I, 29, 13.II.1870 г.; 25. **Ангелов, Б.**, Софроний Врачански и нашите възрожденци - Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов, С., 1970, с. 133.

# ИВАН НАЙДЕНОВ - ВЪЗРОЖДЕНСКИ УЧИТЕЛ И ВЕСТНИКАР

### Косьо Зарев

Между плеядата казанлъшки възрожденски дейци - радетели за народно образование, национално самосъзнание и политическо освобождение, името на Иван Найденов Иванов заема достойно място в националната ни история.

Роден е на 21 март 1834 г. в Казанлък, но поради чумните години семейството се заселва временно в с. Турия. Расте в атмосферата на розопроизводители, край гюлапаните на селската Крива река и наставленията на даскал Дончо Чорбаджийски. Баща му също става розопроизводител - разчиства едно голямо парче от гората и го засажда с маслодайни рози. След няколко години семейството се връща в Казанлък, а баща му отново се захваща с абаджийския занаят. Западането на този занаят в града е причина той да замине в Цариград и там умира.

Майка му Ана Недева е работлива и силно вярваща жена. Възпитава децата си в послушание и доброта, а храната на семейството осигурява чрез предене на вълна за гайтанджиите. В Казанлък Иван Найденов учи в старото калпакчийско училище до църквата „Св. Богородица" при даскал Никола Камбура, който бил и терзия - кроял и шиел дрехи. Взаимната метода учи при даскал Манол Фимов и за особено прилежание и успех в учението е назначен за подучител на даскал Тачо. По решение на казанлъшкия градоначалник Стоенчо Груйоглу е назначен за учител в Куленската махала. Чорбаджиите от махалата събират две хиляди гроша и му купуват малка къща. В същото време учи гръцки език при даскал Филип Велиев и църковно пеене в Куленската църква.

В края на 1855 г. заминава за Цариград и по препоръка на Христо Тъпчилещов започва работа като писар в кантората на известния търновски търговец Хаджи Николи Минчооглу. Също по негова препоръка продължава образованието си в прочутото гръцко училище в Цариград, изучавайки френски и турски език. Ползотворна е дейността му като учител в българското училище на „Фенер".

През 1870 г. започва да издава вестник „Право" като същевременно е отговорен редактор на списание „Читалище". Има възможност да работи с млади български патриоти в лицето на М. Пашов, Сава Стамов, Станчо Брадински, Тодор Икономов, Лука Муравенов и др. Иван Найденов се изявява като находчив и умен вестникар, който въпреки жестоката турска цензура сумява чрез поставянето на културни проблеми и състоянието на българските училища и читалища да държи будно българското самосъзнание и поддържа идеята за национално освобождение. През четиригодишния период, когато излиза вестник „Право" Иван Найденов публикува дописки и статии за женските дружества в България, за патриотичното възпитание на младите българчета, за развитието на театралното дело и българските читалища.

През 1871 г. Иван Найденов и Петко Рачов Славейков публикуват статия, в която поддържат инициативата на Юрдан Стателов от Казанлък за отваряне на висше българско училище в Цариград: „Неразумното очакване да се наредят уж черковните ни работи и след това да се помисли за отваряне на едно такова учебно заведение и суетното налягане на по-богатите предпочитатели, са били ако не се лъжем главните пречки и спънки досега за осъществяването на това всеобщо желание".

Авторите дават предложение за предметите, които ще се изучават - задължително български, френски и турски езици, а немски, английски и гръцки езици по желание. Учебното заведение ще се открие след като се запишат най-малко 15 студенти, заплатили годишна такса от 40 турски лири.

Също през 1871 г. във вестник „Право“ Иван Найденов помества кореспонденция за състоянието на женското дружество в Казанлък. Председателката Недка Папазоо͏глу успяла да събере 18 522 гроша, които били изразходвани за обучение на бедни девойки. В Австрия била изпратена една ученичка да се учи за учителка.

Иван Найденов редовно публикува кореспонденции и статии за развитието на българските читалища и игранитe театрални пиеси. За да осъществят намерението си и поставят пиесата „Криворазбраната цивилизация“ на Добри Войников, казанлъчани поискали в заем костюмите, реквизита и музиката на габровци, които преди това били поставили същата пиеса в Шипка. Между първите артисти били Никола Койчев, Стефан Серафимов, Иван Узунов, Кольо Гунев, Лальо Атанасов и др.

За пиесата „Райна Княгиня“, играна в Казанлък през 1873 г., научаваме също от Иван Найденов и неговия вестник „Право“. Артистите били слаби на сцената, пиесата минала лошо и между тях възникнали дрязги, поради което се разделили на три партии. През всичките години на списването и издаването на вестник „Право“ Иван Найденов е принуден да пише често обяснения за дописките и статиите пред официалната турска власт, да спира вестника от една седмица до три месеца, да търси финансови средства за издаването му, защото не всички абонати си плащали редовно таксата. На 20 декември 1873 г. вестник „Право“ е забранен, но Иван Найденов решава да издава нов вестник, който трябвало да продължи традицията на вестник „Право“ и който бил наречен „Напредък“. Подава молба, но му отговарят, че на негово име е невъзможно да се издаде ново позволително. Заминава за Казанлък и решава лятото на 1874 г. да прекара в родния си град. Но след три месеца, на 15 юни, получава телеграма от д-р Христо Стамболски, а на другия ден тръгва за турската столица.

Вестник „Напредък“ продължава традициите на вестник „Право“ и става реалност благодарение застъпничеството на редица български патриоти в Цариград. Първият брой на вестника излиза на 5 юли 1874 г. - шест месеца след вестник „Право“. От втория брой Иван Найденов започва да публикува трагедията на С. Миларов - „Падането на Цариград“. Но поради използването от автора на сравнението „Сура ламя“, от 15 август 1874 г. вестник „Напредък“ е спрян. Редакторът Иван Найденов обяснява на Кезим бей - главен цензор, че е станала грешка, но въпреки това той е арестуван. В затвора престоява 17 дни и едва след официалното публикуване на неговото обяснение в турския печат и след застъпването на Никола Христов Тъпчилещов е освободен.

След Априлското въстание през 1876 година в българските земи и заточението на десетки въстаници в Диарбекир и други турски затвори, живеещи в Цариград българи, започнали да получават писма, с които молели българския екзарх Антим I да ходатайствува пред турското правителство за тяхното освобождение. От своя страна българският екзарх наистина подал „такрир“ до великия везир Мидхат Паша. Но цариградската конференция на великите сили и решението им да се подобри участта на българския народ раздразва турското правителство. То обявява на 11 декември 1876 г. конституционно управление в Отоманската империя, като се дават еднакви права и свободи на всички поданици. За да отхвърли решението на цариградската конференция турското правителство изисква благодарствени адреси от всички, живеещи в империята българи, а също и от българите, живеещи в Цариград. Българският Екзарх Антим I отказва да предаде такъв адрес, но Хаджи Иванчо Пенчович, Георгаки Ефенди, д-р Чомаков, Хаджи Николи Пандуров и още 12 българи поднасят своя адрес на 28 декември 1876 г. Антим I отказва да присъства и в съвета на турското правителство на 6 януари 1877 г., на което е взето решение за протест срещу решенията на цариградската конференция. Отказва също да подаде оставка въпреки решението на по-горе посочените българи. На 16 януари те го свалят, а на 18 в Ортакьой, пред екзархията, всички останали българи се събират и протестират срещу свалянето на българския екзарх.

Това е достатъчен повод за неговото заточение в Енгюр. С Антим I е заточен и Иван Найденов заради неговата дългогодишна издателска и вестникарска дейност.

Пътуването е тежко и продължително и след 9 дни под конвой от няколко войници пристигат в Енгюр. Настаняват се в гръцката махала в неголяма къща. През следващите месеци са докарани затворници от Хасково и Чирпан, на които те оказват помощ при набавянето на храната и облеклото. В местната християнска църква прозвучава и български език, факт, който бързо се разнася в областта и довежда християните в храма.

Руско-турската война завършва и на 8 април 1878 г. Иван Найденов, Антим I и българската група са освободени, като през Бруса, на 20 април, пристигат в Цариград.

След разделянето на България от Берлинския конгрес Иван Найденов остава на работа в Източна Румелия - той е околийски управител на Карлово и окръжен управител в град Пазарджик. След Съединението на България през 1885 година шест години е надзирател на българските училища в Одринско. Иван Найденов е дългогодишен член на българското книжовно дружество и почетен член на славянското дружество в България. Автор и издател е на: 1. Кратка числителница - 1861 г.; 2. Французко-български разговорник; 3. Азбуките на работника от Едмон Абу. Превел е: 1. История на българите от д-р К. Иречек; 2. Духът на законите от Монтескьо (от френски език); 3. Нахлуването на турците в Европа (от гръцки език).

Иван Найденов умира през 1910 година в град Пловдив, в бедност и немотия. Желанието му да получи обикновена пенсия за заслуга към България не се сбъдва. Изпраща го учителството в града като отдава заслужена почит и благодарност към големия учител, вестникар и деец за духовно и национално освобождение.

---

1. Право, 1870-1873; 2. Напредък, 1874; 3. Сб. Казанлък в миналото и днес, т. I.

---

# ХРИСТО Г. ДАНОВ И МАРИН ДРИНОВ - ОБЩИ ИДЕИ И ДЕЛА ЗА РАЗВИТИЕТО НА ВЪЗРОЖДЕНСКАТА КУЛТУРА И КНИЖНИНА

## Анна Илиева

Данните от кореспонденцията на две от водещите личности в просветителското крило на българското възрожденско общество поставят въпроси от конкретен, личностен план, но и очертават тенденции и проблеми на националноосвободителното ни движение като цяло. Сред съвременниците си Дринов е „академично подготвения учен, строг специалист, критик, който използва не толкова просветата, не оръжието, а културата като щит на нашата независимост"[1]. Години преди Борис Йоцов да му отреди това място в националното ни битие, Христо Г. Данов му предрича блестяща научна кариера и дефинира нейната обществена значимост по следния начин: „Написаното за проникването на българите е преизрядно нечто и твърде важно да се издаде в особна книжка и в повече хиляди екземпляри, та да може час по-скоро да се пръсне навсякъде, гдето се говори български"[2]. Възторгът на Хр. Г. Данов споделя напълно и Нешо Бончев, който му пише на 30 май 1869 г.: „Българите щат ръка да ти целуват“. А на 6 септември, веднага след завръщането си от България, не пропуска да го насърчи отново: „Книгите ти навсякъде са приети с възторг и се четат“[3]. Безспорно най-надареният и подготвен на научното поприще българин открива у тях първите свои най-горещи почитатели, а у Данов и деятеля, който споделя идеите му за просперитета на възрожденското общество чрез науката, печата и книжарството. За него той е и издателят, който има опита и куража да поеме отпечатването и разпространението на първите му значими трудове.

От периода 1865-1879 г. са запазени 48 писма и бележки на Данов до Дринов, писани в Пловдив, Русе, Виена. Те третират главно въпросите около отпечатването и продажбата на „Поглед върху произхождението на българския народ“ и „Исторически преглед на българската църква“ и писмото му до читалищните дейци в България от 1869 г. Чрез книжарницата на Данов Дринов поддържа контакти със семейството си в България, получава актуална информация и коментар за значими събития от живота на сънародниците си - църковните борби, училищното дело, четническото движение.

Интересът към личния архив на М. Дринов е значителен и постоянен, тъй като той е поддържал връзки с много от най-известните български дейци и предлага значителна по обем и достоверна по съдържание информация за по-значимите събития през епохата. Още през 1923 г. Вл. Сис публикува частта от архива, свързана с Константин Иречек[4]. През 30-те години най-голяма заслуга за изследването му има младият тогава П. Динеков[5]. В по-ново време колектив на Народната библиотека Б. Петкова, В. Тилева, З. Нонева и особено В. Паскалева и др. активно проучват и публикуват документите в една от най-богатите наши архивни сбирки[6]. Документи от архива откриваме в много тематични публикации в миналото и в по-ново време. Писмата на Данов до Дринов са публикувани само частично от П. Величков, но без елементарен коментар и с очевидни фактологически грешки[7]. Тези материали се използват в биографични книги и тематични изследвания на Хр. Г. Данов, най-вече в монографията на А. Димитров[8]. Въпреки това някои от тях остават непубликувани, а други непълноценно използвани. За съжаление отговорите на Дринов са загубени безвъзвратно при ареста на Данов през 1876 г.

Сравняването на данните от биографиите на двамата показват, че въпреки разликата във възрастта, първата трайна връзка помежду им се установява при общото им ученичество при Сава Радулов в Панагюрище през септември-декември 1847 г.[9] Тогава се формира един кръг на човешка и интелектуална близост, към който освен Данов и Дринов, влизат още Бончев и Радулов. Трайността и искреността на тази връзка се потвърждава и от писмата на останалите до Дринов. Данов неведнъж се възползва от писмената си връзка с Дринов, за да му съобщи за срещите си с Радулов и Бончев, да изпрати необходима или търсена информация по един или друг въпрос, приятелски поздравления и съвети. Той е главната посредническа фигура в неуспелите усилия на настоятелството на Пловдивската гимназия да привлече през 1869 г. двамата възпитаници на Московския университет за учители[10]. На 26 юни 1869 г. той пише в писмо до Дринов: „Ако бъде слязъл Нешо, поздрави го от моя страна. Дано ся срещнехме гдето и то с двама Ви“. Някогашните ученици запазват уважението си към общия учител, вълнуват се с него за съдбата на българската гимназия в Болград и други народни работи[11].

През лятото на 1867 г. Марин Дринов се установява в Прага, а през септември предприема кратко посещение във Виена, където се среща с книжаря Данов. За срещата им подробно разказва на Нешо Бончев. Анализирайки писмото му, някои изследователи я приемат като „случайна“, към което може да има сериозни резерви. По това време Данов живее почти постоянно в австрийската столица, прокуден от Турция за разпространение на забранени книги. Той поддържа трайни връзки с местната българска колония, към която за определено време се присъединява и Дринов. За същността на отношенията им по това време свидетелства написаното на 5 октомври с.г. Данов се ангажира да подпомогне намиращите се в материално затруднение негови близки в България, като им брои желаната сума чрез съдружниците си в Пловдив, а потвърдителен документ ще се изготви допълнително. Поскриптум допълва: „Добре е, че оставате в Прага, та да имам по-близо една роднина и когото да спохождам зимъска, та да ни ся привидят по-приятни месяците". Вън от съмнение е, че отношенията им са твърде близки. Данов дори ги нарича роднински, въпреки че няма сведения за родова връзка помежду им. Очевидно думата е използвана в преносния ѝ смисъл. За доказателство ще приведа и писмо с дата 12 октомври 1865 г. То също е писано във Виена и пак по молба на семейството на Дринов в Панагюрище. Те се надяват на посредничеството на Данов, за да разберат причината на дългото му мълчание, както и дриновите намерения след вземането на последните университетски изпити. Деликатно, но категорично книжарят напомня на младия си приятел „да им яви по-скоро да знаят". Заслужава внимание и уточнението, че най-добре ще е, ако изпрати отговора си чрез кореспонденцията на Дановата книжарница, може би заради опасността за близките му от пряка кореспонденция с намиращия се в Русия родственик[12]. Споменатите факти не само разкриват малко известни сведения от биографиите на двамата. Те до голяма степен обясняват отношенията им в следващите 2-3 години, когато се реализират най-мащабните им намерения и проекти, установяват се ползотворни духовни и търговски контакти.

През декември 1868 г. Христо Г. Данов получава във Виена ръкописите на двете съчинения на М. Дринов и бърза да сподели своето и на приятелите си възхищение: „Не само аз, но и всички наши наречени учени сънародници ги приемаме с радост и благодарение... Работи присърце, та да добием и ние едно оригинално нечто, че аман от присмивки". Съществено е, че тази оценка се съпровожда с конкретно предложение: „За расправянето им, ако мя харесаш, ще го приема на драга воля и уверявам те, ще се пръсне навсъду"[13].

През януари-февруари 1869 г. той успява да убеди автора, че най-добре, най-бързо и евтино книгите му ще се отпечатат в славянските печатници на австрийската столица, като внасянето им ще стане през дунавските пристанища, където цензорите са негови познайници. Той, както и Гр. Начович, Н. и Я. Ковачеви и други тукашни българи, ще поемат първоначалното коригиране на набора, цялостния надзор по печатането. В началото на февруари вероятно се подписва и документ за условията на сътрудничеството им. Според тефтера на сдружението „Хр. Г. Данов и Сие" разноските му възлизат на 425 гр., а взетите за разпространение книги са 1500[14]. Данов, Начович, братя Ковачеви, Ст. Костов и др. изпращат на Дринов липсващите му вестници, списания и книги, само уточняват дати и други грешки, които вероятно по невнимание авторът е допуснал[15].

На 18 февруари са готови първите коректури, а на 20 април 1869 г. от печатницата на Лудвиг Зомер излизат първите готови бройки от „Погледа". На „бял свят" се явява един от първите оригинални трудове на българската историография. За това конкретен принос има и българският интелектуален кръг във Виена, сред който обединяваща личност се явява Христо Г. Данов. Месец по-късно, получил първите книги в Пловдив, той коментира: „Той стана добра книжка и цената ѝ ще е умерена, та ся надеям да провърви". Оценявайки появата на дриновите книги проф. В. Златарски обобщава: „С него се начна нова фаза в изучаването на нашата история, изучаване научно-критично, съгласувано с изискванията на съвременната историческа наука. Но в същото време той не бе лишен и от практическо значение: В него българите намериха опора срещу нареканията на своите врагове“[16].

Данов не участва във финансирането на църковната история, но е готов да я отпечата изцяло на разноски на книжарницата при съгласие на автора. Както и при първата книга, той пряко наблюдава качеството на печатарските работи, които са завършени на 14 юли с.г. Десетина дни по-късно той бърза да съобщи, че книгите са пристигнали в Пловдив и вече започнал да ги разпраща „нагоре-надолу по приятели по разни места“.

По настояване на Данов, Дринов изпраща обявления за новоизлезлите книги, които излизат в „Дунавска зора“ и „Македония“, а „Читалище“, „Турция“ и „Периодическо списание“ публикуват рецензии за книгите. „Авторът ѝ направи голяма услуга на българската книжнина, която с това съчинение встъпва в кръга на европейските книжнини“ се казва в рецензията, обнародвана в „Периодическо списание на БКД“[17].

Първите екземпляри на „Погледа“ са продадени на Джумайския (Търговищенския) панаир в 1869 г., само дни след пристигането им в Русенския клон на книжарницата. На 16 юни 1870 г. Данов отбелязва, че „проданта“ на „Погледа“ отивал по-слабо от тази на Църковната история, но все още не е подготвил точни сметки за това. По това време той откликва на желанието на Дринов и се задължава освен в България, да събере парите от пръснатите във Влашко книги, но „кога ида лятос по тези места“[18]. До април 1870 г. са продадени повече от половината екземпляри на „Погледа“, през 1871 г. още 179, като оставащите 583 са основно секвестираните през 1869 г. и намиращи се още в конака и от двата вида[19]. През март 1871 г. надеждите за освобождаването им се свързват, оказва се напразно, с назначаването на нов управител в града. През март 1875 г. като му съобщава за поредния си неуспех в това отношение, Данов съобщава още, че наличните книги от църковната история са продадени и ще е добре „да ся отпячатат, особно църковната история“[20]. Опасенията, че иззетите книги ще му създадат неприятности, се оправдават при ареста на книжаря през 1876 г., когато е обвинен за продажба на забранени в Турция книги, както и за връзки с българското просветно-благотворително дружество във Виена.

През лятото на 1869 г. Хр. Г. Данов реализира и отпечатването на известното писмо на М. Дринов до читалищата в България, а след това се ангажира и с представянето му на централното читалище в Цариград. Двамата се надяват неговият секретар Георги Груев да се ангажира с реализирането на идеите му сред читалищата в страната, отпечатването му във в. „Право“ и други цариградски вестници[21]. На 9-23 август Данов получава чрез Начович текста на писмото, датирано от 7 август, което приема с възторг, но и с категоричното решение да го вмести в печатащия се „Летоструй“ за 1870 г. „То е твърде добро, пише той, и с драга воля и с голямо благодарение ще го вместим на приличното му място в Летоструя, и то още през тая седмица, та побързай да го попреработиш“[22].

Може да се предположи, че Данов е бил предварително запознат с основните идеи и моменти в съдържанието. Съществувала е вероятно уговорката да се отпечата писмото в популярния данов календар и така да се пропагандира сред възможно най-голям кръг български интелектуалци, което да подпомогне успешното реализиране на изказаните в него замисли и намерения. Писмото логически следва и развива схващанията и разсъжденията на Хр. Г. Данов за състоянието на народните ни духовни дела и призванието на читалищата за интелектуалното и просветно обновление на българите, развити в една от най-значителните му публицистични творби - статията „Защо не напредваме ние умствено и веществено“. При подготовката на статията, той споделя с Дринов, че вече е взел от Свищов и други места читалищни и общински устави, които да му послужат като образец, обработил ги и така се надява да станат приемливи за всички места. С Начович и дружина ги преглеждали и коригирали, но имали усещането, че „нещо куца в наредата им", както и в „логическото съчинение", заради което ги изпращат и нему за съвет, да им „побабува", та да станат „нещо свястно"[23]. Налага се впечатлението, че с двете публикации се търси чрез приближаване уредбата на читалищата и общините, както и с ангажирането им с общи програми и начинания, синхронизиране на усилията на българската интелигенция в името на общонародните идеали, крайно необходимо за умствения и веществен напредък на нацията. Този факт съвпада по време с крайната фаза от дейността на групата български книжовници, обединени около Дринов, за създаване на българско книжовно дружество в Румъния, което да консолидира техните интереси и планове за развитие на научната мисъл в България. Идея, която Данов приветства в писмата си, активно посредничи между отделните деятели, но и като книжар подпомага материално.

На 3 март 1869 г. Христо Данов с гордост съобщава, че „младите" в Пловдив вече отворили читалище, без да отбележи личния си принос за това събитие, документиран в читалищните архиви[24]. От Данов Дринов получава информация за новоизлезли български вестници. Обект на кореспонденцията им е и развитието на църковния въпрос. През пролетта на 1869 г. Данов предрича близкия му успешен завършек като се позовава на личните си впечатления от турската столица и събития в Пловдив. Особена радост му доставя пристигането на Партений Нишавски за Великден 1869 г. и ентусиазма, с който в Пловдив посрещат новоназначения български владика Панарет[25].

В няколко писма от 1871-1875 г. Данов търси съдействието на учения си приятел, за да издаде най-новия руски учебник по всеобща история, който да замени остарелия на Иловайски. Съобщава му за печатаните от него учебници по различни предмети на Т. Икономов, Д. Душанов, Сп. Зафиров, търси личното му мнение за тях и учебниците им, за възможностите на други автори. Той оценява като „превъзходно добра" идеята учени българи да създадат в Русия дружина, която „да избира за нас учебници и образователни книги", но със скептицизъм допълва: „само да я проведеш на дело"[26].

С Дринов Данов споделя тревогите си за училищата в различни градове Видин, Свищов, Болград, Търново, но вниманието му се съсредоточава логично към училищните работи в Пловдив - издигането на новата училищна сграда, намирането на подходящи учители и програми за тукашната гимназия, за да отговори на надеждите, които българите ѝ възлагат. Заради това и с особена настойчивост действа за привличането на Дринов и Н. Бончев за учители там, но и не пропуска да отбележи разочарованието си от неуспеха на делото[27].

В кръга на оживено коментираните въпроси в кореспонденцията им особено място се пада на изпращането на българи в училищата и университетите на Табор, Загреб, Виена и други места в Австрия. И двамата го оценяват като възможност за реализиране на младите българи при липсата на подходящи училища в Турция, съдействат около настаняването им, подпомагат морално и материално някои от тях[28].

Заедно с тези и други теми с обществена значимост, както се полага между приятели, Данов му доверява съкровени лични планове и намерения. Единствено на него съобщава предварително, после подробно описва осъществяването на първия си брак през 1869 г. Дринов е един от първите му кореспонденти след излизането му от затвора през 1876 г., за което Дринов бърза да съобщи и успокои общите им приятели в Австрия чрез Иречек[29].

Така смесвайки лични събития и преживявания, надежди и тревоги по големите проблеми на нацията ни в навечерието на освобождението, писмата очертават не само духовния мир на двама големи възрожденци, но и реална картина на народния живот през епохата.

---

1. Училищен преглед, г. XXVII, 1928, кн. 6, с. 512-513; 2. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 45-46; 3. Сборник на БАН, кн. 56, 1937, с. 187; 4. Годишник на народната библиотека в София за 1923, С., 1924, с. 121-281; 5. Списание на БАН, кн. 56, 1937, с. 177-239; 6. Сборник в чест на Марин Дринов, С., БАН, 1960, с. 181-201, 215; 7. За теб, мили роде, Пловдив, 1978, II изд., с. 281-294, 308-311, 296-297; 8. **Димитров, А.**, Книжарят, когото наричаха министър, Пловдив, 1988; 9. **Барутчийски, С.**, Христо Г. Данов, Биографичен очерк, Пловдив, 1905, с. 15; **Горинов, Н.**, Проф. Марин Дринов..., С., 1937, с. 9-10; 10. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 34, 35, 60; 11. Пак там, л. 5,5; 12. Пак там, л. 1, 2; 13. Пак там, л. 20; 14. НБИВ-БИА, ф. 3, а.е. 172, л. 18, 43; 15. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 21, 27, 29; 16. Сборниче за юбилея на проф. Марин С. Дринов, 1869-1899, С., 1900, с. 38; 17. Периодическо списание, г. I, кн. 5-6, с. 244; 18. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 58-59; 19. НБИВ-БИА, ф. 2, а.е. 172, л. 28, 43, 52; 20. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 65, 71-72; 21. НБИВ-БИА, ф. 3, а.е. 204, л. 1; 22. НБКМ-БИА, ф. 111, а.е. 78, л. 47-48; 23. Пак там, л. 45; 46; 24. Пак там, л. 35; 25. Пак там, л. 37-30; 26. Пак там, л. 68, 70-71, 20, 43-44; 27. Пак там, с. 3, 5, 6, 45, 53; 28. Пак там, л. 41, 51, 62-63; 29. НА-БАН, ф. 1, а.е. 128, л. 15.

# ДРУЖЕСТВО „МАЙЧИНА ГРИЖА“ В ГАБРОВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Вела Лазарова**

През епохата на Българското възраждане, Габрово с развитата си стопанска и социална структура, с чисто българския народностен облик е люлка на новобългарската просвета и култура. Основаването и дейността на дружество „Майчина грижа“ е една от проявите на духовното му възраждане.

Темата има за цел да запознае и анализира разностранната дейност на дружество „Майчина грижа“ в Габрово, която откроява неговото място и роля в обществено-културния живот на града.

Първостепенно значение за настоящото изследване имат оригиналните архивни материали, съхранени в Държавния архив и Историческия музей в града, БИА-НБКМ, възрожденския печат, краеведските проучвания на д-р Петър Цончев, братя Христо и Петър Гъбенски, Александър Мартинов, съчиненията на А. Пундева-Войникова, В. Паскалева, З. Воденичарова, Н. Попова, М. Чолакова и др.

Габрово през втората половина на XIX век е развито търговско-промишлено селище, в което процъфтяват повече от 23 занаята. В много от занаятчийските работилници, прераснали в манифактури, жените са главната работна сила. Техният труд и на децата е широко включен в производството на шаяци, аби, вълнени прежди, тъкани и пр.[1]

Навлизането на жената в сферата на материалното производство и търговията, предполага и повече знания. Габрово, градът с първото новобългарско училище, още през 1845 г. приема първите ученички във взаимното училище[2].

Откриването на първите училища за момчета и момичета през 30-те и 40-те години на XIX век е дело на българската търговска буржоазия, на замогващите се еснафи, подкрепяни от духовенството и населението. В тях първоначално се подготвя ядрото на новата българска интелигенция, на която е отредено да застане начело на духовното и политическо възраждане[3].

Още Васил Априлов в писмо от 10 април 1846 г. до сестра си Кера в Габрово, повдига въпрос за откриване на отделно училище за момичета - „Сега в Габрово имате способ (колай) за учението, защото ще стане и момичешка школа“[4]. Това става възможно след десет години - през 1856 г. В това училище повече от две десетилетия уважавана учителка е монахиня Зиновия Константинова от девическия манастир „Св. Благовещение“ в града. След още едно десетилетие, през 1866 г. е отворено и класно девическо училище, което бележи успехи в своето развитие[6]. Заслуга за това има неговата главна учителка Анастасия Тошева и другите учители - руски възпитаници Райчо Каролев, Петър Генчев, Иван Гюзелев, Ана Владигерова и др. Те изготвят програмата му и въвеждат „приготовлителен“ клас, който е между основното и класното образование[7].

В български вестници, издавани в емигрантските центрове, най-често учителки в дописки и статии споделят мнения, дават препоръки по въпроси на девическото образование[8], по проблеми относно положението на жената в обществото[9].

Новите девически училища и създадените в края на 60-те години на XIX век женски дружества, подготвят жената за пълноценно участие в обществено-културния живот, в борбите за национално освобождение. Възникнали като културно-просветни организации в началния период от 1857 до 1868 г. те са само четири (Лом, Ески Джумая, Ловеч, Железник). През следващата 1869 г. е началото на втория етап на масовото основаване на женски дружества[10], времето когато са изградени 34 читалища и се полагат основите на Вътрешната революционна организация. Женски организации възникват в Казанлък, Габрово, Тулча, Търново, Карлово, Велес - две, Хасково, София, Калофер, Свищов - две, Русе и Плевен[11]. Вестник „Право“ съобщава за тези „многочислени женски дружества..., които като истински чадолюбиви майки вземаха похвалното честолюбие да поемат върху си грижата за образованието на своя пол“[12]. А според Петко Славейков те са „едни от най-хубавите и скъпоценни плодове на новото време..., които най-ясно свидетелствуват колко силно е разтърсил народа ни духът на днешната епоха“[13].

Женското дружество „Майчина грижа“ в Габрово е основано на 6 август 1869 г. на празника „Преображение господне“ по инициатива на видната възрожденска просветителка Анастасия Тошева, подпомогната от главния учител Д. Енчев[15]. Учредителки-основателки са учителките Ан. Тошева, Т. Бойчева, Мана Попова, както и „по-събудените и съзнателни габровки“, много от които са от „по-първите и интелигентни гражданки“ като Мария Гаврилова Ганчева, х. Андрейца Манафова, Мариола Станчева Новоселова, Мома Тотю Станчева, Рада Рачкова, Мария Рачкова, Цана Цонева, Дешка Ранкова Тонкова, Досювица Драгановата[16]. От тях Мария Г. Ганчева[17] е избрана за председателка. Настоятелството на дружеството се състои от 13 членки.

В деня на основаването си дружеството изяснява целите и задачите, поради които се създава - „да разпространява образованието между женский пол“[18], както и, че габровските жени „не изостават на повика да помагат народу си“[19].

Името на дружеството отначало е „Майчина любов“, среща се и като „Благодетелно женско дружество“, но се утвърждава като „Майчина грижа“, както се нарича старозагорското, основано също по инициатива на Ан. Тошева. Още през първата година от съществуването си дружеството в Габрово притежава собствен печат[20]. Сбирките му се провеждат в одаята при църквата „Св. Троица“, която от 1861 г. се ползва от читалището, а преди това от девическото училище[21].

Настоятелството провежда заседания всяка седмица в петък, а в неделя се устройват беседи и сказки. Трябва да се отбележи, че в своите първоначални стъпки женското дружество е в непосредствена връзка с Габровската община, една от най-добре организираните и изявени български общини през епохата[22]. През 1869 г. то й предоставя да „настани с лихва 8150 гроша и една тапия за шест дюлюма ливада“, на което общината отговаря „.... ще раздадем според желанието ви с лихва на сигурни лица за сметка на обществото ви и бъдете уверени ще се стараеме да ви помагаме винаги за в бъдеще"[23].

В Историческия музей в Габрово са запазени два интересни документа, които говорят за една от формите на набиране на приходи. Това е „Билет" за внесени 54 гроша от Радка Янкова Арнаудова „... член на дружеството, за помощ в благодетелното женско дружество"[24], става дума за платен членски внос. Документът носи дата 10 август 1869 г. Другият документ е „Волна помощ" с дата 1 август 1870 г., издаден на Иринка Симеонова, която е записана за член на дружеството и е заплатила 108 гроша. Печатната бланка съдържа и подписите на писарката Вата Тонкова и касиерката Вата Екимова, и е с печат с надпис в кръг „Женско дружество в Габрово „Майчина грижа" 1869"[25].

В „Златна книга" на женско дружество „Майчина грижа", съставена години по-късно, има „Списък на родолюбивите лица, тукашни и отвън, които благоволиха да дадат помощта си в женското благодетелно дружество „Майчина грижа" за възпитанието на бедните деца (от женски пол) в Габрово"[26]. В него за периода от 10.II.1870 г. до 14 февруари 1871 г. от 138 души са постъпили 14 007 гроша, това са членки на дружеството, габровски първенци, търговци, учители, духовни лица, монахини от Девическия манастир, „руфет гайтанджийски", външни лица, дали своята лепта за начинанието.

По случай една година от дейността на дружеството, на празника „Преображение" в Габрово е организирано тържествено честване[27]. Броят на дружествените членки е 170 души[28].

На следващата година в писмо от 16 октомври 1871 г. дружество „Майчина грижа" се обръща отново към габровските първенци в общината и като припомня целите и задачите на „съставеното от две години женско дружество... да спомогне за скорошното разпространение на просвещението между женский пол... от което зависи благополучието на целия народ, за което сме уверени от многото примери, доказани в разни сказки"[29].

През следващите години девическото образование е приоритет в дейността на дружествените членки[30]. Главната учителка Анастасия Тошева, инициатор и учредител на дружеството, отбелязва в автобиографията си „В Габрово заварих училища с два класа и две учителки Тонка Бойчева... и Мана Попова... Запретнахме се да поставим Габровското девическо училище на подобающата му и съответна с мъжкото училище висота"[31].

Цялостният надзор върху девическите училища, по това време, от задължение на църковно-училищното настоятелство се превръща във функция на женските дружества. Към самостоятелни действия преминава и дружеството в Габрово, където „от жените ще се избират епитропи на местното училище"[32].

Увеличеният брой „странни ученички" кара габровци да търсят подкрепата на женското дружество за уреждане на девически пансион[33], открит при Главното девическо училище за учебната 1871-1872 г.[34], когато училището вече има четвърти клас. „Пансионът, отбелязва Анастасия Тошева, отначало бе издържан от настоятелството, управляван от мене и контролиран от комисия..., но после се остави на наше издържане и управление под контрола на настоятелството. Услови се и още една учителка Ана Владигерова"[35], последната е назначена за една година от 1 август 1873 г. със заплата 7000 гроша[36]. В същото време дружеството поема издръжката на три пансионерки[37]. Те са от випуска, завършил през учебната 1872-1873 г.[38] в Главното девическо петокласно училище и са назначени учителки на мястото на „странните учителки", които напускат града[39].

Габровското класно девическо училище вече носи славата на утвърден просветен център, от който излизат добре подготвени учителки за различни училища в страната[40].

Просветната и благотворителна дейност са основните двигатели на дружеството, но то е изявено и с разгърнатата си културно-просветна дейност, в която от 1874 г. се включва и училищният лекар д-р Алекси Христов, чиито редовни седмични сказки са много посещавани от гражданките. През лятото на 1873 г. дружество „Майчина грижа“ дарява 20 000 гроша за доизкарване на новото училищно здание (Априловската гимназия). А връзката с читалището е също налице. Когато през януари 1872 г. габровци са впечатлени от театралното представление „Райна княгиня“, поставено от Райчо Каролев, за успеха на драмата допринасят и дружествените членки. Самият Каролев отбелязва „За представлението се литва да помага всеки, кой с каквото може... За облеклото и накита на Райна княгиня се заеха жените от първите фамилии и във време на представлението накичваха Райна със своите елмази и други скъпоценности“[41]. Дружеството се грижи и за снабдяването с книги и периодични издания - в. „Право“ (1872)[42], сп. „Училище“ (1874)[43], книгата „Естествена история“ на В. Берон (1870), десет тела от „Ръководство по физика“ на Ив. Гюзелев (1874) и др.

Приходите му се попълват при визити по именни дни, подаръци, дарения, завещания, помощи от общината и др.[44] Жените-членки се включват в най-голямата изява на женското движение през Възраждането - Цариградското изложение (1873) с „изящно изработени изделия“[45].

С различните прояви на дейност дружество „Майчина грижа“ активно участва в развитието на някои форми на възрожденската култура и тяхното разпространение. Само за едно десетилетие то се превръща в действена сила, която съдейства за издигане културния уровен на жените и тяхното активно участие в обществения живот на града.

Последвалите политически събития, Априлското въстание в Габровския край, възпрепятстват реализирането на решението на местния казалийски съд (и потвърдено от султанската столица) да се построи ново Главно девическо училище с пансион. Жените са посветени в революционното дело. Те ушиват знамето на Габровската въстаническа чета, а момичетата от девическия пансион направят „десет венеца, свити от живи цветя“ за въстаниците на Цанко Дюстабанов[46]. В тези тревожни дни дружество „Майчина грижа“ дава своята материална и морална подкрепа на въстаниците и на жертвите на поробителя. Особена загриженост е проявена за съдбата на арестуваните габровски учители, откарани в Търновския затвор. С писмо жените, чиито съпрузи са от задържаните, се обръщат към Русенския митрополит Григорий да се застъпи пред турските власти за освобождаването им, тъй като са несправедливо набедени[48].

След погрома на въстанието, дружеството улеснява укриването на участници, осигурява дрехи, храна, събира помощи „5000 гроша и два коларни товара с дрехи“ за пострадалите българи[49]. На читалището в Цариград е изпратен един денк дрехи, предназначен за българските затворници. Жените полагат особени грижи за настаняване сирачетата от пострадалите и опожарени села Батошево, Кръвеник и Ново село. Съдействат на Комитета за възстановяване на Дряновския манастир и даряват иконата „Св. Богородица“ (за манастирската църква) с надпис „Подаръкът, женско дружество „Майчина грижа“, Габрово, 1877 март 7“[50].

Когато терорът и насилието се засилват, особено с идването в Габрово на Фазлъ паша, една от учредителките на женското дружество Мома Станчева, съпруга на един от най-заможните и лични търговци, е истинска закрилница на двама участници в четата на Цанко Дюстабанов. Това са Христо Конкилев, сестрин син на мъжа ѝ, заедно с Кънчо Бурената, които се укриват в бояджийната на Тотю Станчев, който по това време е в Цариград. По нареждане на Мома Станчева[52] на двамата младежи са дадени дрехи и осигурена редовно храна. Пак с нейно съдействие, по неин находчив план, от Плевен пристига верният Руси Тенев със стадо овни. Двамата бунтовници Христо и Кънчо, предрешени като овчари заедно с овните заминават за Цариград, а оттам с помощта на Тотю Станчев заминават за Одеса. Интересните сведения са почерпени от наскоро постъпилата в Историческия музей в Габрово, родова история на прочутата търговска фамилия[53].

Дружество „Майчина грижа“, както и женските дружества от Търново, Сливен, Железник и Свищов, изпращат благодарност на английските жени за благотворителната дейност и „сърдечно съчувствие“ чрез редакцията на вестник „Зорница“[54].

По време на Освободителната война те сърдечно посрещат първите руски части влезли в Габрово. Дружествените членки даряват всеки от тях с чифт долно бельо[55]. Градът, „сигурният тил“, е важен снабдителен и медицински център. Грижите и дейността на дружеството са насочени изцяло към подпомагане на руските воини и българските опълченци както на Шипченската позиция, така и за тези настанени за лечение в града. Особена загриженост те проявяват и към прииждащите от юг бежанци, напуснали опожарените селища отвъд Балкана. Дружеството дава парична помощ на уредената военновременна болница, подготвена с тяхното, на жените, участие под ръководството на д-р Алекси Христов. За тяхната всеотдайност руският военен лекар д-р П. Пясецкий разказва в своите спомени „... в Габрово много жени дойдоха доброволно да помагат...“[56] Когато с помощта на Московския славянски комитет в града е организиран приют (сиропиталище) за 235 деца, изоставени и загубили своите родители, дружеството отново отговорно поема грижата за тях. Техните усилия са насочени и в бежанската болница, организирана с тяхно съдействие в девическото училище (Дечковата къща) и в опълченската болница, уредена в къщата на учителя Илия Христович. Габровките са истински милосърдни сестри за болните и ранените. Над 2600 души са настанени по техните домове. Няма къща, където да не са приети нуждаещи се пострадали. В същото време те плетат ръкавици, шалове, чорапи, приготвят топли вълнени дрехи за защитниците на Шипка.

Габровката Елисавета Кехлибарева, вдовица, поела тежкия занаят на мъжа си - суватчия и търговията му, наричана "Мидхат паша", заради авторитетното си мнение, е една от многото жени, които не жалят сили и богатство в дните на войната. В семейната хроника на фамилията, запазена в наследници[57], са съхранени интересни моменти за нейния личен и на синовете ѝ принос. В къщата си тя се грижи за тежко ранен много млад руски подпоручик, син на граф, който почива. Нейната нравствена сила се проявява и при заръката към големите си синове да не би „да извадят кяр“ от предоставените хранителни продукти на войската. „Хората дошли да мрат, за да ни освобождават, а ние да трупаме пари! Такива кярове на ща! Бог ни е дал и богатство и имот много и премного. Стига ни и ни хартисва, не ща аз с войнишка кръв да печеля пари!...“ Синовете раздават безвъзмездно всички останали хранителни запаси, 150 оки вълна за дюшеци в болниците, 3000 оки сено и др. Елисавета Кехлибарева участва в „депутацията“ на дружество „Майчина грижа“ при посрещането на главнокомандващия Н. Николаевич и му отправя приветствие.

По време на Освободителната война дружеството дава една от най-свидните жертви - своята председателка. Мария Гаврилова Ганчева организира сестрински отряд към руската военна болница в Габрово. При настъпването през зимата на руската армия през Балкана в района на Шипка-Шейново тя умира от тиф на самото бойно поле[60].

Жените от Габрово изпращат в Българското опълчение повече от 180 души - своите мъже и синове.

След Освобождението дружество „Майчина грижа“, както и други женски дружества в страната, прекратява дейността си за повече от две десетилетия.

Многостранната дейност на дружество „Майчина грижа“ в Габрово през Възраждането го утвърждава като активна и авторитетна културна институция, която дава своя принос в развитието на обществено-политическия и културен живот на града, който се вписва в цялостния общобългарски възрожденски процес.

---

1. **Цончев, П.**, Из стопанското минало на Габрово, С., 1929, с. 336; 2. **Цончев, П.**, Из общественото и културно минало на Габрово, С., 1934, с. 450; 3. **Генчев, Н.**, Българско възраждане, С., 1981, с. 123; 4. ИМ-Габрово, Инв. № 520В; 5. Пак там, Инв. № Сп-184В; 6. **Цончев, П.**, Из общественото и..., с. 454, 458; 7. **Каролев, Р.**, Материали за изучаване на учебното дело в България, кн. V, С., 1926, с. 284; 8. **Тошева, А.**, Дописка от Габрово за учебното дело в града: Сп. Училище, г. IV, бр. I, 13 март 1874; 9. Македония, г.V, бр. 39, 28 ноември 1871; 10. **Паскалева, В.**, Българката през Възраждането, С., 1964, с. 108; 11. **Чолакова, М.**, Българско женско движение през Възраждането (1857-1878), С., 1994, с. 21; 12. Право, г. IV, бр. 42, 1869; 13. Македония, г. III, бр. 39, 1869; 14. Анастасия М. Тошева (1837-1919), учителка в Габрово през 1869-1876 и 1878-1881; 15. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 508; 16. ДА-Габрово, ф. 309k, оп. 1, а.е. 2; 17. Мария Гаврилова Ганчева (Гаврилица Ганчевата) 21.V.1836, Габрово - 8.II.1878). Съпруга на търговеца Гаврил Ганчев; 18. Читалище, г. I, кн. 14, 1871, с. 467; 19. Пак там, кн. 5, 1870, с. 147; 20. ДА-Габрово, ф. 309k, оп. 1, а.е. 23; 21. **Гъбенски, Хр. и П.**, История на града Габрово и габровските въстания, Габрово, 1903, с. 143; **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 505; 22. **Христов, Хр.**, Българските общини през Възраждането, С., 1973, с. 101-102, 132 и сл.; 23. НБКМ-БИА, IIА-2638, IIА-2639; 24. ИМ-Габрово, Инв. № 491В; 25. Пак там, Инв. № 1928В; 26. ДА-Габрово, ф. 309k, оп. 1, а.е. 2, л. 3;27. Македония, г. IV, бр. 76, 1870; 28. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 509; 29. ДА-Габрово, ф. 750k, оп. 2, а.е. 11, л. 1; 30. **Лазарова, В.**, Дейността на дружество „Майчина грижа“ за развитие на девическото образование в Габрово през Възраждането. В: Годишник на музеите от Северна България, кн. XIX, 1993, с. 209-217; 31.**Тошева, А.**, Автобиография, Ст. Загора, 1911, с. 20-21; 32. **Чолакова, М.**, Пос. съч., с. 145; 33. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 454; 34. **Гъбенски, Хр. и П.**, Пос. съч., с. 65; 35. **Тошева, А.**, Пос. съч., с. 21; 36. ИМ-Габрово, Инв. № 1831В; 37. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 510; 38. ИМ-Габрово, Инв. № 1828В; 39. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 458; 40. Право, г. VIII, бр. 27, 14 септ. 1873; в. Македония, г. IV, бр. 73, 11 авг. 1870, бр. 74, 21 авг. 1870; 41. **Каролев, Р.**, Бележки по съграждане зданието на Държавната Априловска гимназия в Габрово. Училищен преглед, г. V, кн. XI и XII, с. 148; **Ботев, Б.**, Театралното дело на читалище „Априлов-Палаузов“. В: Юбилеен сб. Сто години Народно читалище „Априлов-Палаузов“ (1861-1961), с. 161; 42. Право, г. V, бр. 4, 21 март 1870; 43. Читалище, г. IV, кн. 1, 1874, с. 31; 44. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 509; 45. Право, г. VII, бр. 41, 42, 8 ян. 1873; 46. **Гъбенски, Хр. и П.**, Пос. съч., с. 68, 143; **Дойнов, Ст.**, Подготовка на Априлското въстание в Габрово. В: Сб. Априлското въстание в Габровски окръг, Габрово, 1966, с. 23; 47. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 446; 48. ДА-Русе, ф. 43k, оп. 1, а.е. 12, л. 222 (писмо от Габрово, 26 май 1876 г. до митрополит Григорий в Русе); 49. Зорница, г. I, бр. 48, 26 ноем. 1876; 50. ДА-Габрово, ф. 730k, оп. 2, а.е. 11, л. 4; 51. ИМ-Габрово, Инв. № Сп-149В; 52. М. Станчева (окт. 1836, Габрово - 14 януари 1905, Търново); 53. ИМ-Габрово, Инв. № Сп-149В, л. 12, 15, 21; 54. Зорница, г. I, бр. 49, 3 дек. 1876; 55. **Цончев, П.**, Пос. съч., с. 327; 56. **Пясецкий, П.**, Два месеца в Габрово. Въспоминания за войната 1877-1878, Пловдив, 1878, с. 6; 57. **Кехлибарев, С.**, История на рода ни (1930) - ръкопис. Благодарим на Вилислава С. Дончева от София за оказаното съдействие; 58. Елисавета Симеонова Кехлибарева (1814-1893); 59. Великият княз Николай Николаевич минава през Габрово на 30.XII.1877 (11.I.1878); 60. **Попова, Т.**, Жените от Габровския край в помощ на освободителите. В: Сб. Габровският край през Освободителната война 1877-1878, С., 1968, с. 147.

# ХРИСТИЯНСКО-НРАВСТВЕНО-ЕТИЧНИ ЕТЮДИ В НЯКОИ МОТИВИ НА СТРАНДЖАНСКАТА НАРОДНА ПЕСЕН

### Крали Кралев

В традиционната народна култура и моралната философия на патриархалния човешки социално-исторически субект разкриваме силата и величието на християнската нравственост. Ще бъда твърде обстоятелствен и конкретен в интерпретацията на някои характерни мотиви из богатото песенно-фолклорно наследство на Странджанската историко-географска и етнографска област. Тези мотиви ни въвеждат в една обширна картина на здравия народен дух, бит и душевност на фолклорния певец, с неговия поетично-лиричен или лирико-поетичен екстаз да навлиза дълбоко в лабиринта на живота и неговите стръмнини, вълнения и драматизъм, но с оптимизъм и християнска сила в душевния мир на фолклорния герой. И ето:

*„Затръгнал е Свети Петър между*
*двата бяли манастири, в рай да*
*иде в рая божий, между двата*
*бяли манастири.“*

Такова е началото на цитирания фолклорен вариант. Народният певец рисува народния светец с всички краски и очертания на една богата душевност и висока морална устойчивост. И така:

*„Подире му търчи старата му*
*майка. Тихом тича, виком вика*
*- Стой почакай Свети Петре,*
*И яс с тебе в рай да дойда,*
*в рай да дойда в рая божий,*
*между двата бяли монастири.“*

Майчината молба към роден син, осеян с ореола на свят човек, комуто е възложена свята и пресвещена мисия като най-значимата фигура в бленувания рай-божий. Изходната точка по направлението към рая божий идва от традиционната света обител, очертана с внушителния силует на двата бели манастири. В започналия диалог идва незабавно и неудържимо развръзката на лиричното песенно-фолклорно действие. Защото:

*„Отговаря Свети Петър:*
*- Върни се върни, ти стара мале!*
*Ти немаш пътя в рай да дойдеш,*
*в рай да дойдеш, в рая божий,*
*между двата бяли монастира!“*

Категоричен е неговият императив, че раят божий не е място за уют на старата му майка. Тази родна майка е нещо прегрешила от гледна точка на християнския морал и милосърдие, пък и състрадание към нищите и бедните деца на майката земя, с чуждата за тях кърмящата ѝ гръд. Какво е направила или не направила, какъв грях е сторила. На този въпрос ни дава отговор народният певец, тъй като:

*„Ти мари мале, ти стара мале,*
*на чужда мъка не си плакала,*
*на дяца сиромашки хляб не си давала,*
*пелени и повои не си даровала!“*

Тъкмо за това пътят на майката Свети Петрова към рая божий е завинаги затворен.

Християнското нравствено-етично съзнание изисква високо хуманно съчувствие и благородство в народната песен, в която пулсира здравият народен бит и морал.

Ще цитирам и друг песенно-фолклорен мотив в по-друга насока на неговото съдържание. Става дума за народната песен, посветена на манастирската обител на остров „Св. Анастасия" в Бургаския залив на Черно море. Изглежда народният певец от близо или по-далече е наблюдавал манастира, разбирал е малко или много от неговата история. Той формулира собствено отношение и разбиране за манастира като свято място, достойно за почит, уважение и преклонение пред неговия олтар. И в този случай майка рождена и син се срещат при една твърде интересна и сюблимна обстановка:

*„Мама Стояну думаше:*
*- Сино Стояне, Стояне,*
*що се белее, ветрее*
*на връх на Стара планина?*
*Дали са бели лебеди,*
*или са моми белянки?“*

Стоян трябва да даде отговор на поставения пред него въпрос. Главният фолклорен образ, като че ли се намира на кръстопът или в една сложна квадратура, която очаква своето разшифроване. Той отговаря на майчиното питане, ето така:

*„Мале ле, стара мале ле,*
*тва не са бели лебеди,*
*нито са моми белянки...*
*Това са триста юнаци*
*със три зелени байраци,*
*яс ше им бъда главатар.“*

Такова е обяснението на Стоян в ролята си на хайдушки предводител. Това е все пак началото, а по-нататък:

*„Да знаеш мале, да помниш!*
*Зарана рано ше станем,*
*в Котела града да идем*
*да хванем Хаджи Матея*
*и брат му Хаджи Андона,*
*парите да им вземиме,*
*златото и маламото,*
*главите да им отрежем!“*

Заканата е жестока. Замисълът е агресивен с много опасни последици за човешкия живот, т.е. за живота на двамата котленски първенци в миналото, хора от висок ранг на тогавашното възрожденско общество. Каква ще бъде реакцията на майката Стоянова, тук именно се крие и разкрива разковничето на въпроса. Защото:

*„Сино Стояне, Стояне,*
*да знаеш сино, да помниш!*
*Който вуйчо ти убие,*
*вуйчо ти Хаджи Матея*
*и брат му Хаджи Андона*
*ръките да му изсъхнат,*
*ръките до лакотките,*
*ногите до колянето!“*

Това проклятие и анатема е в логически синхрон с християнския морал, тъй като става дума за нещо възвишено в култа към светата обител - манастира на остров „Св. Анастасия“. Тъкмо в заключителния акорд на народната песен ясно и категорично в апотеоз е казано:

*„Сино Стояне, Стояне,*
*да знаеш сино, да помниш,*
*да помниш да не забравяш:*
*- Вуйчо ти Хаджи Матея*
*и брат му Хаджи Андона,*
*манастир сино, сградиха,*
*манастир среди морето,*
*манастир Света Настася!“*

Не е нужен коментар върху това фолклорно песенно стихосложение и в конкретно исторически план да се отбележи, че именно котленските първенци Хаджи Матей и Хаджи Андон са ктиторите на манастира „Св. Анастасия“. Очевидно е, че народният певец е следвал логиката на конкретната историческа истина.

Понеже става дума за култа към манастирската обител в православно-християнската народопсихология на българина, то в редица фолклорни песенни мотиви на Странджа манастирът е място или за уединение при несподелена предбрачна любов, или пък в руслото на щастието и радостта сред пищната природа на планината и нейната романтика. Примерно:

*„Колю майка си думаше:*
*- Мари мале, мари стара мале,*
*речи му мале, на тейно,*
*мой тейно Тодор чорбаджи!*
*Ко не ми Рада вземите,*
*бре бяла Рада Попова,*
*Попова поп Николова*
*От всичко ке се откажам*
*от нива и от волове,*
*оденица със тепавица*
*на манастира ке ида,*
*на Светогорски манастир,*
*црън калугерин да стана,*
*попове измет да върша,*
*попове стари дяконе,*
*кандилките им да паля!“*

Такъв е житейският изход на създалата се и развиваща се във фабулата си семейно-битова драма в строго интимен план на обстановката и нравствено-психологическата атмосфера.

Що се отнася до втората ни постановка на въпроса, то ще процитирам следното в глъбините на народната песен:

*„Тодоровата майчица*
*тя си на Тодор думаше:*
*- Сино Тодоре, Тодоре,*
*стани си сино, премени,*
*премени, та се нареди*
*на панагирет да идеш*
*на Труленския манастир:*
*Да гледаш моми трулянки,*
*трулянки и сармашиченки;*
*да гледаш да се нагледаш,*
*да любиш да се налюбиш!“*

От направения анализ е видно, че дълбоко в душата на българина е залегнала християнската добродетел, която в народопсихологически смисъл носи в себе си силата на благородството, хуманизма и човеколюбието. Този християнски морал осъжда жестокостта, насилието, подлостта и цинизма в поведението на човека. Това е главното и същественото, относно силата и величието на православната теистична философия на българина.

---

1. **Информатори**: Пею Кралев Кискинов, 50 г., образование IV отд., с. Кирово, Бургаска общ.; Анастасия Димитрова Тондева, 60 г., образование IV отд., с. Кирово, Бургаска общ.; Стоян Пеев Керкин, 70 г., образование IV отд., с. Кирово, Бургаска общ.; Султана Георгиева Карьпова, 65 г., образование IV отд., с. Долно Ябълково, Бургаско.

---

# РУСЕНСКОТО УЧИТЕЛСТВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

## Ренета Рошкева

Тъй като учителите и свещениците са най-многобройната част от българската интелигенция в периода на Възраждането, те заслужават по-специално внимание[1]. При общата културна изостаналост на възрожденското ни общество, при липсата на собствени национални институции за урегулиране на обществените отношения сред подчиненото население, свещениците и учителите, особено последните, извършват огромна дейност, мисионерска по своя характер.

Изследванията върху българската възрожденска интелигенция[2], макар пълни и широкоаспектни, не могат да задоволят нуждата от знание по проблема за конкретните региони на страната. Проучвания върху русенското учителство са правени, много конкретни факти са налице, но все пак съществува необходимостта от изясняване и уточняване на наличните данни[3].

В настоящата работа бих желала да очертая мястото на русенското учителство във възрожденските процеси, като ще се спра на социалната и професионална характеристика на тази прослойка от населението на града ни и на преките прояви на това съсловие в обществения живот през Възраждането. Основна трудност в случая представлява откъслечността на съхранените в историческите извори данни.

От 1720 г., първото сведение за организирано обучение, до Освобождението в Русе учителстват общо 111 души, от които 92 учители и 19 учителки. Тази цифра се различава от данните на най-пълното изследване на възрожденската ни интелигенция[4]. На базата на допълнителни проучвания и съпоставяне на данни уточних, че са пропуснати 11 души, за които има сведения в ДА-Русе[5]. При други 4 случая един учител е посочван два пъти[6]. Може би различието в цифрите се дължи на факта, че при изследването „Българска възрожденска интелигенция“ като показател за съпричастност към учителското поприще се смята учителстването най-малко една година, а и многото данни затрудняват уточняването на имената, записвани често различно в отделните източници.

Общият брой на учителите в Русе през Възраждането е безспорно важен показател за характеризиране не само на учителството като социална група, но и на развитието и динамиката на образователното дело тук. Разпределението на учителите по периоди е както следва:

| **От 18 в. до 30-те г. на XIX в.** | | | **40-50-те г. на XIX в.** | | | **60-70-те г. на XIX в.** | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| мъже | жени | общо | мъже | жени | общо | мъже | жени | общо |
| 9 | - | 9 | 15 | 1 | 16 | 70 | 18 | 88 |

Тенденцията към увеличаване броя на учителите по периоди е свързана със задълбочаването на възрожденските процеси в българските земи: развитието на занаятите и търговията и свързаното с това осъзнаване на необходимостта от знания и образование; натрупването на средства и създаването на материални и духовни предпоставки за културното възраждане на българския етнос. Броят на учителите е неразделно свързан с откриването и функционирането на нови училища, както и на разширяването на наличните. Въпреки липсата на категорични сведения, явно паралелно с откритото Общо школо в града продължават да съществуват и други, главно килийни училища (като например това на даскал Желязко)[7]. Превратностите в съдбата на българите, както и липсата на регулярно водена документация на училищата затруднява изследването. Така или иначе в Русе освен прерасналото в Главно училище школо има открити по-късно и училища в махалата Чукур чифлик - килийно, прераснало в 1860 г. във взаимно с идването на даскал Никола Попов, където има и девическа паралелка. През 1866 г. в крайните квартали е открито т. нар. „Крайненско училище“, а от 1864 г. девическото училище към Главното школо вече получава самостоятелна сграда. В годините непосредствено преди Освобождението Русе има вече стройно изградена мрежа от училища: Главното мъжко петокласно училище с приготвително към него; Главно девическо; Основно мъжко в Чукур чифлик и Основно женско тук; Основно мъжко в махала Гирдап; Основно мъжко и девическо училища в махала Крайненска - всичко 517 момчета и 316 момичета. Няма данни за килийно училище в тези години.

Прави впечатление огромното увеличаване броя на учителите през 60-70-те години на века. Сега по-масово започват да се завръщат подготвените в чужбина, високообразовани за времето си и средата си младежи, за които едно от малкото, ако не и единствено поле за реализация е учителската професия. Големият брой се обяснява и с мобилността на възрожденското учителство - несигурен живот от едно място на друго в търсене на по-добри условия и по-престижни училища.

Характеризирането на една обществена група включва и изясняването на социалния произход на нейните членове[8]. Твърде ограничени са данните по този показател за учителите, работили в Русе - съществуват изрични сведения само за 23 от учителите и за 4 от учителките. При мъжете преобладават родените в семействата на търговци и занаятчии - 12; следват родените в семействата на свещеници (и учители-свещеници) - 9, а от земеделски среди са двама учители[9]. Насочването на децата от търговско-занаятчийски семейства към учителската професия се дължи до голяма степен на нарасналия престиж на знанието, необходимостта от което тези среди изпитват осезателно. Съвсем естествено е възпроизводството на учителите от средите на духовните водачи на населението, а сравнително малкото учители, родени в семейства на земеделски стопани се обясняват с тоталната неграмотност и липсата на образователни традиции сред селячеството, с консерватизма на възрожденския селянин, както и с малкото възможности, които селото предлага на желаещите наука. За жените учителки: две са от семейства на учители-свещеници, една от земеделско и една от търговско семейство. Съвсем естествено и обяснимо е, че възрожденските учителки (макар тук от нашите данни да не се откроява съвсем ясно) са родени главно в семействата на учители-свещеници. В тези среди по-лесно се преодолява дълго господствалото схващане, че на жената книга не ѝ трябва.

Индиректен показател за социален произход може да бъде и родното място на учителите (град или село)[10]. По този показател могат да бъдат проследени сведенията за 58 от учителите и 12 от учителките.

| **родени в град** | | **родени в село** | |
|---|---|---|---|
| мъже | жени | мъже | жени |
| 46 | 9 | 12 | 3 |

Ясно се очертава преобладаващото присъствие на града в производството на учители в периода на Възраждането, което е и закономерен процес[11].

Основен белег за определянето на интелигенцията като обществена група и идентифицирането на учителите като такива е образованието. Обикновено степента на образованост определя освен професионализма и мястото на определения интелигент в обществото. Като цяло възможностите за реализация на образования наш възрожденец са твърде малко и в повечето случаи те се ограничават с учителската професия единствено. Има данни за образованието на 61 русенски учители (50 мъже и 11 жени).

**ОСНОВНО**

| | мъже | жени |
|---|---|---|
| килийно | 9 | 1 |
| взаимно | 4 | - |
| класно | 9 | 5 |

**СРЕДНО**

| | мъже | жени |
|---|---|---|
| гимназия | 8 | 5 |
| семинария | 3 | - |
| лицей | 1 | - |
| колеж | 3 | - |
| военно-мед. училище | 1 | - |

**ВИСШЕ** (мъже)

| | |
|---|---|
| Университет | |
| - философски факултет | 1 |
| - ИФФ | 1 |
| - ЮФ | 3 |
| - неизвестно точно какво | 4 |
| Духовна академия | 3 |
| Медицина | 1 |
| Лазаревски институт за източни езици | 1 |
| Всичко | 14 |

Цифрата на завършилите килийно училище явно не е пълна, но техният брой прогресивно намалява за сметка на получилите по-висока степен на образование, особено в годините непосредствено преди Освобождението. Те преобладават в първите години, когато учителстването се явява допълнително занятие за монаси (Аверкий), свещеници (Драгий, Яни, Христо) и др. В този смисъл за истинска професионализация на учителството в първия период до 30-те години на XIX век не може да се говори. От смесения тип учител-свещеник се открояват имената на двама от тях. Петър Арнаудов и Никола Икономов приемат духовен сан след като са работили дълго време на учителското поприще. Обикновено преминаването в служба на църквата се обяснява с по-доброто социално и материално положение на духовенството, но има и пряка връзка с развитието на църковно-националните борби и необходимостта от добре подготвени, образовани църковни ръководители. Тук ясно личи връзката между просветителската и водителската роля на учителството.

Малкият брой на учителите с взаимно образование, за които има сигурни сведения може да се обясни (освен с фрагментарния исторически материал) с факта, че взаимните учители са работили за кратък период от време до появата на първите възпитаници на класните училища. Това са и първите учители с професионална подготовка, макар че дори и сега „педагогическото образование на българските учители в известна степен е условно“[12]. В повечето случаи русенските учители са разчитали на самообразованието като средство за професионално усъвършенстване. По този начин учители като Никола Попов от взаимното „Св. Георгиевско училище“ се издига до учител в Главното класно училище. Русенският учител Тодор Х.Станчев превежда и издава в дунавската печатница „Педагогика“ на Дитес, но сведения за включването ѝ в учебните програми на тукашните училища в източниците не се откриват.

Значителна част от възрожденските ни учители са завършили класни училища, тъй като това е било възможно най-доброто домашно образование (поне до откриването на гимназии в нишите земи): 9 от мъжете и 5 от жените.

Средниститe, учители в Русе, са получили своето образование само в чужди учебни заведения. Най-много са възпитаниците на гимназии в Русия, Чехия и Сърбия - 8, трима са завършили семинарии в Русия и Белград, трима са учили в колежите в Цариград, а по един в Галатасарайския лицей и Военно-медицинското училище в Цариград.

За 122 души от средите на българската интелигенция с висше образование се знае, че са упражнявали учителската професия, независимо от вида на получената квалификация[13]. През учителстване в Русия са преминали 12 от учителите висшисти (следователно 1/10 от общата цифра)[14]. За отбелязване е фактът, че двама от русенските учители са посещавали по две висши учебни заведения: Васил Расолков - медицина и философия в Хайделберг и Димитър Заховски - ЮФ в Москва и Лазаревския институт за източни езици. Историко-филологически факултет в Киев завършва Димитър Енчев, а с юридическо образование освен Заховски са още двама. Иван Касабов е завършил във Виена, а Васил Нейчев е учил правни науки във Франция. С висше духовно образование (Академия) са трима от учителите - Сава Сирманов, Илия Христович (учил в Москва и Петербург) и Драган Цанков. В руски университети са учили четирима души - Цани Гинчев и Игнат Иванов в Киевския, Евстати Петков (но след учителстването си в Русе) и Никола Касапски. Прави впечатление общата хуманитарна насоченост при избора на образование от страна на учителите-висшисти.

За да се очертае социалната характеристика на учителството в Русе, би трябвало да се отдели внимание и на неговото материално положение. Основен показател в случая е размерът на получаваната плата, определяна от клаузите на съгласителното при наемането на учителя от страна на общината[15]. Заплатите давани от Русенската община варират от 90 до 9000 гроша годишно в зависимост от образованието, каква е степента на училището, в което се преподава, също и от възможностите на общината в момента. Като цяло заплатите се изплащали тук редовно. При продължителна и задоволителна работа някои от учителите са получавали и повишение на заплатите - над предвиденото първоначално в договорите. Като главни учители Драган Цанков, Васил Расолков и др. са получавали възможно най-големите суми, давани от общината. От значение е и полът при определянето на платата[16]. По правило жените са получавали по-малко от своите колеги със същото образование. В някои от случаите градската управа се ангажирала и с плащане на наем на жилище, осигуряване и насичане на дърва, ремонт на предоставената за живеене къща и др.[17] Данните за заплатите са водени по-системно в 60-те - 70-те години на века, а преди това отделни данни могат да се открият главно за даскал Тони, пръв учител в основаното от него Общо школо, извоювало си правото да бъде общинско, за Костадин Малидаскал, Христовул Елин и най-вече за Парашкева Дамянов Бояджиев, който в края на своята учителска кариера получава удостоверение от общината за 26-годишна вярна служба на русенското училище, за което му се отпуска пенсия[18].

Говорейки за обществената роля на възрожденския учител, трябва да се очертае неговия социален престиж. Най-общо той може да бъде свързан с престижа на образованието - нараства с повишаването на потребността от знание. Учителят е трябвало да се бори постоянно за своето място в обществото като носител на новите идеи, което често е използвано срещу него от консервативните, традиционни авторитети на българското общество. Така например съперничество кара градските първенци да обявят за шпионин учителят Хр. Драганов и като резултат той умира в русенския затвор. Отново засилената популярност на учителя П. Дамянов сред населението във връзка с църковните борби е в основата на прогонването му от града ни за известно време под натиска на гръцкия владика Синесий. В Русе идват да учителстват трима добри габровски учители след разпрата им с габровските чорбаджии; за конфликт между С. Златов и учителката от Русенското девическо училище Ст. Маринчева има сведения в ДА. Инцидент между учители и община има в града ни в резултат на някои неправилни решения на общината, коментирани от учителите. Последните били призовани (със специално общинско решение) да не се занимават със „злословия", а да се ограничават в рамките на задълженията си. В резултат на това трима от учителите подават оставките си (Др. Цанков, Евстатий Хилендарски, Христо Богоров). Като цяло учителите трудно успявали да се наложат поради закостенялото схващане, че трябва да служат на тези, които им дават хляба. Те не се примиряват с положението, което им се отрежда. С особено високи критерии са получилите образование в чужбина. Те са и с по-големи изисквания дори в общуването и обслужването. Показателен е любопитният случай с френския възпитаник, учител в Русе Вълко Нейчев, описан от Никола Еничарев в неговите спомени[19]. В една русенска гостилница споменатият даскал вдигнал скандал, защото намерил в храната си муха. Неразбирането от страна на русенци на подобни „дивотии" му донесло прозвището даскал Мухо. Като цяло обаче русенските учители са се радвали на известна самостоятелност и уважение от страна на настоятелствата, особено през 60-те - 70-те години. Дори в случаи като този с освобождаването поради некомпетентност на учителя Тома Младенов е спазен вежливият тон.

Почитта към учителя, заслужил уважението на съгражданите си, се усеща в обръщението към учителя - писмата до него са адресирани до „достопочтеному Г-ну учителя"; в обявите се сочи търсенето на „професор" и „професорка" за нуждите на обучението в града ни. В началото на 70-те години „директорката" на Русенското Девическо училище Магдалина Царичинска се е ползвала с изключителен авторитет. Високият образователен ценз, добрата научна подготовка и постигнатите резултати в обучението вероятно са причина все по-рядко да се срещат сведения за пряка намеса на епитропите във вътрешния ред и организация на училищата.

Учителите, особено идващите от чужди учебни заведения, заедно със знанията са проводник и на нова мода в облеклото, бита, общуването. Те развиват обществена дейност за пропагандиране на новите идеи чрез публични сказки, читалищна дейност, театър; те пишат и издават книги; участват в борбите с гръцкото духовенство и националната революция като цяло.

Специална заслуга на учителите е превръщането на деня на Кирил и Методий от църковен празник в манифестация на просветно-патриотичната идея, в повод за изява на народностна принадлежност. Голямо честване организира П. Дамянов през 1858 г., след което ежегодно този ден се отбелязва от всички училища.

В 60-те и 70-те години се изявява една друга родолюбива дейност на учителите - организирането на неделните училища: Нестор Марков, Димитър Енчев, Тонка Енчева, Цани Гинчев и др. са сред най-ревностните привърженици на идеята за всеобщо ограмотяване на населението.

Русенските учители са и сред проучвателите и пропагандаторите на българския фолклор: Цани Гинчев издава в града ни „Български басни“; с проучване на фолклора се занимава и Васил З. Расолков, който освен това просвещава населението в областта на медицината.

Най-добре запознати с необходимостта от определени помагала за нуждите на училището, учителите са сред първите преводачи и издатели на учебници. П. Арнаудов и П. Дамянов издават „Кратка естествена история“, Игнат Иванов - „География по американската метода“, Стоян Веженов - „Химия за главните народни училища“, „Ръководство за държане на търговски книги“; Иван Чорапчиев, Стоил Попов, Нестор Марков са сред издателите и съставителите на буквари, граматики, аритметики. Много преводи прави и Димитър Енчев: „Систематическа органическа и неорганическа химия“, „Физическа география“ (ръководство за училищата, „Космография“ (ръководство за училищата), „Света гора (Атон). Пътни впечатления“. Никола Касапски издава книги, свързани главно с религиозната просвета на българина, а Георги Живков е издател на списание за българските деца - „Книжовен имот за децата“[20]. Парашкева Дамянов обръща вниманието на русенската общественост върху третирането на българския въпрос от гърците: „Оправдателен отговор на един българин на статията в „Ирис“ „Източник и цел на българския въпрос“. Той превежда книгата „Майка къщовница или по кой начин трябва майката да възпитава децата си нравствено в къщи“

Със свой принос като преводач е и една от русенските учителки - Станка-Николица Спасо-Еленина, която подпомага материално и участва в живота на женското благотворително дружество „Ступанка“. С „Две приказки за славните жени...“ тя обръща внимание на необходимостта да се освободи и насочи мисленето на българката в ново русло (1853). Посветена на жената, макар и в религиозен план е и книгата на Т. Х. Станчев „Назначение на жените според св. божия реч“.

Още преди създаването на читалище в града русенският учител Христо Драганов превежда от сръбски една драма на Дюма, посветена на Наполеон Бонапарт. Но най-плодовит автор от периода преди Освобождението в Русе е Тодор Х.Станчев. Наред с преведената богословска и педагогическа литература, той има особени предпочитания към драматичния жанр - превежда 2 и написва много „позорищни игри“, шест от които издава още до 1878 година. Той е и основател на певческото дружество и хор в Русе, един от най-изявените театрали в града. Учителят Андрей Минев Пиперов пък създава в 1875 г. ученически хор в града - за нотно църковно пеене.

Обществените изяви на учителите нарастват след възникването на читалищата, чиито организатори са най-често даскалите. Драган Цанков е инициатор за създаването на читалище в Русе, а Димитър Енчев е бил негов председател и дългогодишен член. Те са сред създателите на обществените читални, организатори на първите театрални представления. Учителите са сред най-активните спомоществователи и книгоразпространители. Д. Енчев и Ц. Гинчев откриват нова книжарница в града.

Накратко - очертава се картина на значителна духовна активност на русенското възрожденско учителство, проявено и като стремеж за приобщаване към чужди културни постижения и като собствена изява на литературното поприще (в най-широк смисъл). Във времето, когато липсват професионални журналисти, литератори, драматурзи, учителите по необходимост се заемат с обогатяването на оскъдния културен живот. Полето на просветата, във възрожденския смисъл, означава не само тясната дейност на преподаването в училищата, най-широк принос за културния възход на народността. С това се обясняват широките духовни интереси и разностранните изяви на учителите през периода. Така те се очертават като истински организатори и вдъхновители на обществения живот, носители на новото сред населението и заедно с прякатa си професионална дейност внасят своя съществен дял в националната ни пробуда.

Освен всичко, изброено дотук, учителите са сред най-радикалните слоеве в българското възрожденско общество, сред най-активните участници в националните борби. Действията срещу гръцкия владика Синесий започват именно от страна на учителите - П. Дамянов е изгонен от града, защото проповядва неизползването на гръцки в църквата. Гръцката духовна власт е отхвърлена след активно участие на учителите. П. Дамянов и Ив. Чорапчиев са основните подбудители на учениците от горния клас за участие в бунта срещу владиката през януари 1864 г.[21] Игнат Иванов няколко пъти е арестуван за участие в църковните борби.

Със засилването на освободителното движение се увеличава и подозрителността на турската власт към учителите. Особено са преследвани руските възпитаници. Като такъв попада в русенския затвор (във връзка със самоубийството на А. Кънчев) свързаният с националноосвободителното движение Димитър Енчев[22]. Димитър Заховски през лятото на 1877 г. е арестуван за революционна дейност и заточен в Диарбекир. Цани Гинчев също има принос в революционното движение в града. Отчитайки гражданските позиции и предвиждайки обществената активност на българските учители, Великото везирство включва в списъка на „съмнителните" българи и голяма част от тях са изселени от местата, където се очаква руско настъпление по време на Освободителната война[23].

В заключение бих желала да кажа, че учителите през Възраждането не са просто една социална група, оформена на професионален признак. Самата им професионална дейност е свързана със задача от общонационално значение - просвещаването и националната пробуда на народа. Те са сред най-активните слоеве на населението - разчупват патриархалната затвореност и внасят динамика в социалните отношения, застават на страната на най-радикалните сили във възрожденското общество. Често без реципрочна на образованието им социална реализация или пък недотам образовани те, според силите си, се справят с тежките и неотложни задачи, които им поставя епохата - епоха на разгръщане на националното съзнание и на борба за независимост. При тези условия от тях се изискват не толкова интелектуални постижения, колкото едно апостолство, патриотизъм и идеализъм, които с право наричаме днес „възрожденски".

---

1. От общо над 9000 интелигенти през Възраждането 4378 са учителите. По-подробно вж: **Генчев, Н.**, Българска възрожденска интелигенция, С., 1991, с. 148-157; **Даскалова, Кр.**, Българският възрожденски учител. Кандидатска дисертация. Център по културознание, С., 1991, с. 31-32; 2. За българската интелигенция през Възраждането вж: **Радкова, Р.**, Българската интелигенция през Възраждането, С., 1986; **Генчев, Н.**, Цит. съч.; **Димитров, А.**, Училището, прогресът и националната революция, С., 1987; **Гечева, Кр.**, Българската култура през Възраждането. Библиография. Българска и чужда книжнина 1878-1983, С., 1986; 3. **Орловски, Ст.**, Из историята на учебното дело в Русе до Освобождението в Уч. пр., 1906, № 10, с. 1056-1092; **Великовски, П.**, Културен живот в Русе през време на Възраждането - ВИНМ-Русе, кн. I, 1964, с. 51-85; **Сиромахова, Ж.**, Русе през Възраждането, март 1976, ръкопис, ИМ-Русе, с. 120-133; **Димитров, Ст.**, Към историята на просветното дело в Русе през Възраждането, Русе, 1984; 4. Вж:

Българска възрожденска интелигенция. Енциклопедия, С., 1988; 5. Пропуснатите имена са: Димитър Александров, Т. Д. Анастасов, Георги Атанасов, Янко Деветаков, К. Димитров, Драгий, Кр. Друмалиев, Стати (Ст.) Петков Иванов, Ив. Момчилов, Иван Тонев (поп Яни), даскал Ради; 6. Двойно записаните: Сава Илиев Сирманов и Ст. Илиев; Кипровски К. и Китровски К.; Пенчев Никола и Панчев Николай; Христов Яким и Христов Йоаким; 7. Вж: **Димитров, Ст.**, Цит. съч., с. 60; 8. За основа се взема социалното положение на бащата; 9. Това обаче не може да доведе до извода, че българската интелигенция се възпроизвежда (произхожда главно от средите на работещите в духовната сфера) Вж: **Даскалова, Кр.**, Цит. съч.; 10. За възрожденския град вж: **Митева, Р.**, За някои елементи на културната среда на ранновъзрожденския град, в ГСУ, Ц-р по културознание, том 80-81, с. 29-43; 11. За града като среда за развитие и проявление на интелигенцията вж: **Радкова, Р.**, Цит. съч., с. 29-38; 12. Вж: **Радкова, Р.**, Цит. съч., с. 218; 13. За българската интелигенция с висше образование вж: **Генчев, Н.**, Цит. съч. и **Куюмджиева, М.**, Формиране на българската интелигенция с висше образование през XIX век, в ГСУ, Ц-р по културознание, т. 82, 1989, с. 83-149; 14. Разликата от двама души се дължи на факта, че 2 от учителите са посещавали по две ВУЗ; 15. ДА-Русе, ф. 44к, 43к, 59; 17. ДА-Русе, ф. 44к, а.е. 22, с. 10, а.е. 81, с. 14, 16, 17, 27, 28, 31, 32, 77 и др.; 16. През 1874-1875 г. К. Кипровски, взаимен учител в Русе, получава заплата от 5000 гроша, докато жена му Замфирица също взаимна учителка - 3000, вж: Летоструй, 1876, с. 201; 18. ДА-Русе, ф. 44к, оп. 1, а.е. 51, с. 89; 19. **Еничерев, Н.**, Възпоменания и бележки, С., 1906, с. 377; 20. Уникален брой от това списание се съхранява в ИМ-Русе. За всички заглавия вж: **Стоянов, М.**, Българска възрожденска книжнина, т. I, С., 1957; 21. Вж: **Димитров, Ст.**, Цит. съч., с. 115; 22. Вж: БВИ, Енциклопедия, с. 237; 23. Вж: Документи за българската история, т. IV, С., 1942, с. 43.

---

# ГРЪЦКОТО И БЪЛГАРСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ В АСЕНОВГРАД ПРЕЗ XIX ВЕК

## Мина Христемова

Движението за новобългарска просвета, за разлика от Западното просвещение, с което го сродяват в най-общ план идеите на хуманизма и рационализма, има известен самобитен характер както по специфичната си самоорганизация, така и по крайната си цел - подпомагане на процеса на консолидиране на българската нация. В отделни райони то носи отпечатъка на редица особености, дължащи се на неравномерно икономическо развитие, липса на хомогенност в етническия състав, на чужди културно-политически влияния. Ярък пример в това отношение е историята на просветното дело в Асеновград през Възраждането - тема на настоящото изследване. Специални проучвания по проблема няма, само отделни негови аспекти, отнасящи се до по-късно време, са отразени в контекста на селищните монографии[1].

Значително повече са изследванията на гръцките историци: в тяхната периодика от 20-те години насам се публикуват както архивни документи, така и статии по конкретни проблеми на гръцкото образование в Асеновград[2]. В настоящото изследване са ползвани както част от достъпните гръцки публикации, така и неизползвани до този момент домашни извори-спомоществователни списъци, кореспонденцията на Неофит Рилски, българския периодичен печат през Възраждането, църковни архиви. Фрагментарността на изворната база слага негативен отпечатък върху пълнотата и задълбочеността на изследването, но се надяваме да осветлим поне етапите на развитие на гръцкото и българското образование и спецификата на просветната борба в Асеновград.

Асеновград никога не е прекъсвал контактите си с просветата, пък била тя и клерикална, благодарение на гъстата мрежа от манастири около него, наследена от

Средновековието и оцеляла почти през всички векове на робството.Тук си дават среща както гръцките духовници, така и българските монаси от Кукленския манастир, чиито най-известни краснописци и граматици в края на XVII в. са работили в града[3]. Според пътеписа на Хрисант Нотарас, ерусалимския патриарх, който през 1720 г. посещава много селища в Тракия, Асеновград е средище и на българската просвета, защото единствено тук той споменава за „Анастаси, син на учителя Стою“[4].

През XVIII век започва тоталното налагане на гръцкия език чрез църковното образование, получавано в Бачковския манастир и в килийните училища към енорийските църкви в града[5]. Тук обаче има и хора, които се нуждаят от светско знание и които си поръчват гръцка, предимно историческа литература[6]. Това са търговци, пътуващи по всички краища на империята и вероятно те довеждат учителя Йоанис Фунтас от Триглия (селище около Бурса) и му възлагат образованието на децата си. Този домашен учител, обучаващ децата в частна къща и получаващ възнаграждението си от родителите на учениците, а не от общинската каса, се задържа в града до 1821 г.[7] Избухването на Гръцкото въстание и участието на много асеновградчани в него[8] прави турската власт подозрителна към всяка тяхна обществена деятелност. Все пак просветният живот не замира напълно - хората си поръчват книги и с религиозно, и със светско съдържание[9], а в началото на 30-те години на XIX век срещаме асеновградчани, достатъчно добре подготвени, за да преподават в училища в други градове[10].

Създаването на първото училище, поддържано от двете общини Станимака и Амбелино в приспособена за целта просторна къща до църквата „Св. Никола“ е през 1833 г. и се свързва с името на бележития гръцки учител, автор, издател и разпространител на книги Димитриос Калавакидис от Мелник[11]. Той е учил при известния преподавател Адам Цапек заедно с Неофит Рилски, откъдето започва дългогодишното им приятелство. Именно в кореспонденцията с Н. Рилски, започнала от първите дни на Калавакидис в Асеновград, черпим, макар и откъслечни сведения за училището тук, свидетели сме на дълбоко взаимно уважение, на размяна на мнения по различни педагогически въпроси, на информация за нови книги и др.[12] Позовавайки се на авторитета на техния общ учител Адам Цапек, в първото писмо до рилския монах, намиращ се в момента в Казанлък, Калавакидис моли за съдействие при редактиране на първата му книга „Изследване на Пасхата“ и при събиране на спомоществователи[13]. Във второто писмо, изпратено само няколко дни след първото, той пише, че е изпратил да се печата и учебникът му „Кратка практическа аритметика“, „...съставен импровизирано, от който има нужда младежта в моето училище“[14]. Оттук нататък кореспонденцията между двамата се отнася до проблемите по отпечатването на книгата в Букурещ, и тъй като Неофит се намира в момента там, Калавакидис разчита на него да коригира темите, да поддържа връзка с печатницата, да плати и препрати готовите екземпляри и др.[15] Въпреки трудностите учебникът вижда бял свят, а на заглавната му страница изрично е упоменато, че е съставен за нуждите на станимашките ученици. Той представлява учебник както за четирите прости аритметични действия, така и за дробните, което говори за нивото на преподаване в училището.

Спомоществователският списък ни дава разнообразна информация. Първо, в града има внушителна група от хора, които поддържат училището: 36 жители (първенците, двамата епитропи на училището, ефимериите на църквите, граждани) си поръчват общо 114 книги. Второ, става ясно, че освен училището (от което 38 ученика и помощник-учителят Далиди са поръчали 55 книги) в града работят паралелно с него и домашните (или килийни) учители Дахиди с 8 ученици и поп Георгиу с 5 ученици, поръчали общо 19 книги[16].

Освен за броя на учениците и учителите, този списък съдържа ценни сведения за етническия състав на населението в града - срещат се имена като Грозю, Мирчо, Вълко и др., което недвусмислено говори за значителното присъствие на българите в просветния живот, дори в приписка в един екземпляр от книгата грамотно, на български език е написано: „Потписанъ съмъ спомоществователь от станимашките спомоществователи“[17]. Училището не може все пак да бъде наречено „елино-българско“, но смятаме, че то не е и изцяло подчинено на концепцията за „Мегали идея“ и нейното проявление в просветата, имайки предвид личните достойнства на Калавакидис - в писмата си до Неофит той нееднократно подчертава нуждата на българите от собствено училище. Учебната програма, по която преподават Калавакидис и помощникът му Далидис, включва освен посочената практическа аритметика, още Катехизис, география, епистолография, елементарна граматика, христоматия и Езопови басни[18].

За да затвърди светския характер на обучението, Калавакидис абонира училището за много нужни книги[19]. Обаче все по-често се оплаква на Н. Рилски, че не е доволен от престоя си в Асеновград и му липсва среда тук[20]. През 1835 г. той се връща в Мелник, създава своя печатница, в която издава още учебници, речници и др., с което оказва голяма влияние върху гръцкото образование у нас[21]. Не прекъсва връзките си с града - кореспондира със свои познати в периода 1842-1844 г.[22], спомоществовател е на издадената от асеновградчанина Вл. Скордели „Ромейска история“ през 1857 г. и др.

След Калавакидис в Асеновград общинското училище се затваря, Далидис работи като частен учител, а свещениците преподават Октоих, Псалтир и писане в църквите[23]. Едва през 40-те години започва строежът на общинска сграда специално за училище до църквата „Св. Марина“. Начинанието е подпомогнато от живеещия в Бесарабия асеновградски търговец Ап. Мезевири с 10 000 гроша. Училището като общинско алилодидактическо (взаимно) е открито през октомври 1844 г. с преподавател Теодор Станиду от Созопол. Тъй като се оказва, че учениците имат сериозна предварителна подготовка, се налага усложняване на програмата и назначаване на нови учители[24].

През 1848 г. директор на училището става Конст. Саитидис от Пещера. Той е завършил Централното гръцко училище в Пловдив, работил като помощник-учител в Пловдив[25] и като учител в Пещера. Идвайки в Асеновград, Саитидис методически организира обучението и дава категорично неговата цел - издигане в култ на древната гръцка култура и наследство, формиране на чувство на съпричастност към съдбата на свободна Гърция, създаване на база за претопяване на българското самосъзнание у учениците. Учебните стаи са украсени с портрети на гръцки герои, учат се системно патриотични песни, Саитидис дори е автор на стихотворение, посветено на „Станимака - отломка на героичния елински народ“[26]. Той изпраща на Атинската преса описания на града и различни аспекти на неговия живот, не пропускайки да подчертае гръцката му принадлежност. Стига дотам, че променя съвременните имена на своите ученици в старогръцки - от Власиос на Аристиди, от Атанас на Агатокли и др. Абонира училището за 50 бр. от книгата на Цукалас „Историко-географско описание на Филипополската епархия“, имаща за цел да докаже гръцкия характер на много селища от региона.

С дългогодишното си учителстване тук Саитидис успява да създаде и свои приемници в лицето на Скорделис, Андониадис и др., на които осигурява следване в Атина за сметка на общинската каса. Нужната за тази мащабна дейност финансова подкрепа училището получава от живеещите в чужбина търговци - Мезевирис изпраща още десет хиляди гроша, също толкова дава и пловдивският търговец в Москва Ант. Комитзопуло, който се намесва активно във формирането на учебната програма и организирането на обучението[27]. В резултат на това в 1851-1852 г. тук се обучават 227 ученици: 150 на долния етаж във взаимното училище и 77 на горния, в т.нар. гръцко училище. Общо курсът на обучение е 7 отделения, като в горните се прави опит за даване на класно образование, въпреки че училището не е обявено официално за такова. Учебната програма по отделения е следната: първо - части от етически поучения, краснопис, типове на имената, начална аритметика; второ - Стария завет, видове имена, разбор, практическа аритметика, схоластиците, Езопови басни, краснопис; трето - Стария завет, практическа аритметика, начало на политическа география, Езопови басни, поучения на философи, типове глаголи; четвърто - Новия завет, политическа география на Европа, практическа аритметика от Лукиану, граматика на Генадиу, упражнения по новогръцки език; пето - политическа география на Европа, кратка антропология, практическа аритметика на Вафас, Продик и части от спомените му, граматика на Генадиу, упражнения по новогръцки; шесто - Катехизис, математическа география, аритметика, „Спомени" и „За стопанството" от Ксенофонт, синтаксис на Вамба, граматика на Генадиу, упражнения по новогръцки език; седмо - Катехизис, гръцка митология, „Горгия" и „Кратилос" от Платон, синтаксис от Асопиу, етимологичен разбор, математическа география, аритметика, упражнения по новогръцки език. Ясно е, че хуманитарният уклон, характерен за гръцкото образование през епохата, е залегнал и в учебната програма на асеновградското училище.

В 1854 година тук се открива и гръцко девическо училище с преподавателка дошлата от Атина Ангелики Иакинту. Нямаме подробни сведения за дейността на това училище, но в 1857 г. срещаме 24 от неговите ученички и учителката Ефросина Ламбу в спомоществователския списък на „Ромейска история" на Скордели[28]. Общинското училище се нарича вече Централно гръцко мъжко училище и негов директор от 1858 до 1863 г. е споменатият Вл. Скордели, завършил философския факултет на Атинския университет. Автор е на книги с педагогическо и историческо съдържание, както и на полемични творби, свързани с гръцко-българските борби. Редовно кореспондира с гръцката периодика и изпраща статии, свързани с историята, поминъка и фолклора на Асеновград. В дейността си среща подкрепата както на градската община[29], така и на пловдивските първенци, особено тези, които имат отношение към гръцко-българската разпра.

Според българската преса Скордели е протеже на Гюмюшгердан и е получил финансовата му подкрепа, за да отиде във Виена за специално училищно оборудване[30]. Скордели поддържа активни връзки и с гръцкото консулство в Пловдив, като в молбите си за помощи за училището се мотивира с това, че в него учат много деца от околните села, за чието „приобщаване" към елинската култура се изискват специални грижи. Финансовата обезпеченост наистина улеснява обезбългаряването на тези ученици - предлагат се безплатни учебници за бедните и сираците, подпомагат се умните и предприемчиви младежи[31].

Според информацията, дадена на гръцкото консулство през 1858-1859 година в града работят следните училища: Централно гръцко училище с 38 ученици и 3 учители, взаимно училище в кв. Амбелино със 150 ученици и 2 учители и девическо училище с 45 ученички и 1 учителка[32]. В резултат на активната си петгодишна дейност тук, през 1863 г. пред гръцкото консулство Скордели отчита дейността на: едно Централно мъжко училище със 70 ученици и 2 учители, три взаимни мъжки училища в кварталите Станимака, Амбелино и Циприхор с общо 360 ученици и 3 учители и едно девическо с 80 ученички и 1 учителка[33].

С тези пет училища, добре организирани, финансово обезпечени, ръководени от висококобразовани учители, абсолютното присъствие на гръцката просвета до края на 50-те години на XIX век в Асеновград и дейността му е неоспорим факт с печални последици за състоянието на българската народност в града, района и Среднородопието. Българите, къде доброволно, къде по принуда се ограмотяват в тези училища и оставят проблема за собствена просвета за необозримото бъдеще, а конфликтът им с гърците започва по далече по-прозаичен повод - неправилното разпределение на данъчните задължения. Посегателството върху икономическите, а не върху духовните интереси провокира консолидирането на българското население тук.

Веднъж започнал, сблъсъкът следва общите за страната закономерности - църковната разпра след много перипетии довежда до построяването на първия български храм „Св. Димитър" през 1866 г., а в хода на тази борба се ражда идеята за собствено училище, от една страна да подпомогне борбата за национална консолидация, а от друга да бъде доказателство за пробудено народностно съзнание в най-яката крепост на гърцизма в Тракия. В този смисъл са и първите сведения за просветното движение в Асеновград във възрожденската преса: за опит за покушение над български учител през 1863 г.[34], за съществуването на две първоначални училища в града - факт, показателен за успеха над гърцизма през 1864 г.[35]

При създаването и дейността на двете български училища - това при църквата „Св. Димитър" и това в Бахча махала в началото на 60-те години на XIX век изпъкват два проблема. Първо, радетелите за българска просвета Бако Динчов, Димооглу, Тяню Фучеджи и др. са абаджии, фурнаджии, кацари, а не богати търговци като в Пловдив например и за тях е непосилно финансовото обезпечаване на тези училища. За тази цел са отчислявани средства от българската общинска каса, правени са помощни акции[36], пращани са хора да събират пари и книги чак в Търновската епархия[37], получавани са, макар и рядко, и дарения[38].

И второ, за разлика от ситуацията в национален план, в лоното на гръцкото образование тук не се ражда местна, българска интелигенция. Повечето от учителите са пришълци, някои - слабо подготвени свещеници или бивши домашни учители, работещи по стари методи[39]. Щастливи изключения са Нешо п.Брайков и Стоян Джансъзов. Копривщенлията Нешо п.Брайков, ученик на Й. Груев и по-късно участник в Априлското въстание, е учител в Асеновград вероятно през 1860-1861 г.[40] Имайки предвид много добрата му подготовка и ясно изразената позиция по гръцко-българската църковна разпра предполагаме позитивната му роля в установяването на модерни методи на обучение и поставянето на просвещението в първата редица в борбата против гърцизма. Стоян Джансъзов, родом от Патриарх Евтимово, е учил в Пловдивското класно училище, а по-късно и в Галатасарайския лицей. С натрупан вече опит като учител в родното си село и Сяр той идва в Бахча-махленското училище през 1867-1868 г.[40] и, според асеновградчани „...е можал да всее добър плод в учащата ся ни младеж, а с това и превъзходен инициатор за противодействие на толкоз гибелното за нас влияние от страна на нашите сърраждани-гърците"[41]. Джансъзов е сътрудник на възрожденската преса и с голяма доза сигурност можем да припишем авторството му на статии, отразяващи гръцко-българските борби и проблемите на просветното дело, а също така публикуването на старобългарския надпис на Асеновата крепост, който сериозно разклаща тезата на гърците за „Малката Елада" тук[42].

И така, в края на 60-те години първият етап на борбата за новобългарско образование в града бележи определен успех - с откриването на двете свои училища българите успяват да разбият гръцкия монопол. Усилията им да задържат и разширят дейността на просветните си средища в началото на 70-те години срещат неимоверни трудности, защото това е времето на силно активизиране на гърците за реорганизация на училищата си. Централното им училище става четирикласно с програма като тази на Пловдивското гръцко училище, в него учат 180 ученици с 3 учители. Взаимните училища стават първоначални, като към девическото училище се открива и първи клас. Открива се и забавачница, поддържана от женско благотворително дружество. Построява се голяма, просторна сграда за девическо училище на място, подарено от Бачковския манастир. Гръцката община, включваща 1697 семейства разполага с 6 училища, в които 11 учители обучават общо 816 ученици[43]. За издръжката им се изразходват годишно 270 турски лири, осигурени от общинските и църковните каси, от годишната субсидия на Бачковския манастир в размер на 60 лири, от дарения и помощни акции, някои провеждани под патронажа на Пловдивския гръцки митрополит[44].

Какво противопоставя на това смазващо надмощие българската община? Във в. „Право“ от юли 1871 г. четем, че поради тежкото материално положение едното училище - това в Бахча махала е затворено. Учителят на другото, Кр. Стойчев от Тетевен от месеци не е получавал заплатата си, а училищната сграда е в плачевно състояние[45]. На усилията на споменатия Кр. Стойчев, който остава в града до 1874 г. се дължи оцеляването на училището при църквата „Св. Димитър“ в това критично време, като той се включва и в революционните борби в града като участник в създадения от Отон Иванов таен комитет[46]. Явно кризата е преодоляна, защото в статистиката на „Летоструй“ за 1872 г. се посочва, че 800 български семейства в Асеновград имат две първоначални мъжки училища със 120 ученици и 2 учители, които получават 5000 гроша заплата[47].

От новонамерените архиви на църквата „Св. Димитър“ обаче става ясно, че в града има и девическо училище. В това време (началото на учебната 1872 г.) е назначена учителката Харикли Маринова. По разходите, които прави настоятелството - покупка на букварчета, копчета, платове, конци и др. правим извода, че тя преподава на момичетата начална грамотност и ръкоделие. За покриване на тези разходи е открита подписка за самоволна помощ, в чийто списък се срещат имената на 24 българи - първенците Бако Динчов, Тяне Спасов и др., учителите Кр. Стойчев, Ст. Джансъзов, свещеници, граждани. Трудно събраните 1200 гроша се изразходват за една година и през месец май 1873 г. учителката Маринова е освободена[48], като с това приключва единственият опит на българите до Освобождението да противопоставят на гръцките първоначални и класно девически училища и свое девическо училище.

Не успява да оцелее и училището в Бахча махала, защото гръцкият владика по неизвестни причини изгонва преподаващия там учител[49]. В останалото училище при църквата „Св. Димитър“ учител е Христо Василев, чийто договор с настоятелството е единственият, оцелял в архива на църквата. Според него Хр. Василев е назначен от юни 1874 до юни 1875 г. както за учител, така и за черковен певец срещу годишна заплата от 1800 гроша, квартира и отопление[50]. Въпреки обещанието да получава възнаграждението си помесечно, от допълнението към договора става ясно, че най-вероятно поради финансови проблеми, той го получил едва след приключването на учебната година, и то не наведнъж. Никакви изисквания към подготовката на учителя не са предявени, не е посочен броят на обучаваните ученици и разпределението им по отделения. При тази липса на информация не можем да направим извод нито за нивото на преподаване, нито за условията, при които работи училището - единственото, с което българите в Асеновград посрещат Освобождението.

Истинската стойност на постижението им в просветната борба обаче се оценява не с броя на учениците, или с нивото на подготовката, а в това, че в условията на подтискащо икономическо превъзходство и дългогодишна просветна традиция от страна на гърците, те не се побояват да поведат борба за свое образование, която водят и след Освобождението. Гибелното влияние на гръцките училища върху състоянието на българската народност в Асеновград е толкова дълготрайно, че тук няма местна, българска интелигенция чак до Първата световна война и учителите са пришълци. В резултат на това се стига дотам, че в условията на вече българска държавност българските училища в града с труд догонват уредбата и материалната обезпеченост на гръцките училища[51]. Разбиването на този мощен бастион на гърцизма се оказва нелека задача и затова усилията и успехите на възрожденските радетели за българска просвета в Асеновград са с неоценима стойност.

---

1. **Михайлова, Л.**, Асеновград, Историко-етнографска студия. В: Известия на Пловдивските музеи, 1960, с. 280 и сл.; **Хайтов, Н.**, Асеновград в миналото, Пловдив, 1983, с. 190 и сл.; 2. Αποστολίδης, Κ. Μ., Ὁ Στενίμαχος ἤτοι συνοπτική τῆς πολεως Στενιμάχου ιστορία άπο τῶν παλαιῶν μέχρι τῶν καϑ 'ήμας χρόνων. Εν Αϑήναις, 1962, σ. 85–91. Γερμίδης, Αγγ. ″Χαμένες ελληνικές εοτίες της Αν. Ρωμυλίας. Η Στενήμαχος και η περιοχή της.″–Θρακικά 5/1985–1987, σσ. 125–133; 3. **Гандев, Хр.**, Проблеми на Българското Възраждане, С., 1976, с. 34 и 45; 4. **Π. Σταϑη**, ″Το ανέκδοτο οδοιπορικό του Χρυσάντου Νοταρά″, Αϑήνα, 1984, σ. 166; 5. **Γερμιδης, Αγγ.** σ. 125; 6. **Стоянов, М.**, Стари гръцки книги в България, С., 1978, № 773; 7. **Γερμίδης, Αγγ.** σ. 125; 8. **Δοειάδης, Απ.** ″Οι Μοραλήδες της Στενημάχου″, Θρακικά3 (1931) παράρτ. σ. 253; 9. **Стоянов, М.**, Цит. съч., № 1144, също в сбирка богослужебни книги на църква „Св. Успение Богородично" - Асеновград; 10. Спомоществователски списък на: ″Ορϑόδοξος διδάσκαλία ήτοι χριστιανική ϑεολογία. Εν Κων/πολει, 1835. В: Библиотека на Бачковския манастир, инв. № 6038; 11. **Loukidou-Mavridou**, Les activités culturelles de D. Kalambakidis et ses rapports avec Neofit Rilski pendant la première moitié du XIX-e siècle. В: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век, С., 1984, с. 119 и сл.; 12. **Снегаров, Ив.**, Принос към биографията на Неофит Рилски (гръцки писма до него), С., БАН, 1951, с. 53, 55, 64 и сл.; 13. Пак там, писмо № 2, 14.XI.1833; 14. Пак там, писмо № 4, 27.XI.1833; 15. Пак там, писма № 11 и 13; 16. ″Σύνοψις Αριϑμητικῆς πρακτικῆς... υπό Δημητρίου Καλαμπακίδου Μελενικίου Εν Βουκουρεστίυ, Ηλιάδου, 1834; 17. НБКМ-БИА, R гр. 834,3; 18. **Γερμίδης, Αγγ.** σ. 126; 19. Спомоществователски списъци на: ″Γρμματική της αρχαίς ελληνικής γλωσση... υπο Γ. Τσουκαλα, Εν Κωνσταντινούπολει, 1835, ″Ορϑοδόξος διδασκαλία... ήτου χριστιανική. Εν Κωνστντινούπολει, 1835; 20. **Снегаров, Ив.**, пос. съч., писма № 11 и 13; 21. Loukidou-Mavridou, p. 122; 22. НБКМ, гр. 136, Мелнишки сборник; 23. **Γερμίδης, Αγγ.** σ. 127; 24. **Αποστολίδης. Κ. Μ.**, σ. 87; 25. **Снегаров, Ив.**, пос. съч., писмо № 211, стр. 257; 26. **Γερμίδης, Αγγ.** σ. 127; 27. **Αποστολίδης. Κ. Μ.**, σ. 87; 28. Спомоществователски списък на: Στοιχειῶδης Ρωμαική Ιστορία... υπο Βλάσιου Γ. Σκορδέλη, Εν Αϑηναις, 1857; 29. Записани са 218 книги от „Ромейска история" от трите квартала Станимака, Амбелино и Циприхор; 30. Съветник, I, бр. 39, 16.XII.1863, с. 3, к. III; 31. **Σκορδέλης, Βλ.**, ″Απομνημονεύματα″, Θρακικά 2, σ. 121–128; 32. **Αποστολίδης. Κ. Μ.**, σ. 88; 33. **Αποστολίδης. Κ. Μ.**, σ. 89; 34. Съветник, I, бр. 37, 2.XII.1863, с. 2, к. III; 35. Съветник, II, бр. 2, 30.III.1864; 35. Архив на църква „Св. Димитър" - Асеновград; 37. НБКМ-БИА, ф. 783, а.е. 94, л.1-2; 38. Златна книга на дарителите за народна просвета, Пловдив, 1907, с. 434; 39. Архив ГИМА, В-15; 40. НБКМ-БИА, IIA 5863; 41. НБКМ-БИА, IIB5317; 42. Македония, II, бр. 33, 13.VII.1868, с. 4, к. I; 43. **Αποστολίδης. Κ. Μ.**, σ. 89; 44. Ден, II, бр. 5, 31.I.1876, с. 3, к. IV; 45. Право, Цгр. VI, бр. 19, 5.VII.1871, с. 5, к. IV; 46. **Иванов, Отон**, Бележки за Априлското въстание в Пловдивския край; НБКМ-БИА, II A 8547; 47. Летоструй, 1872, с. 82; 48. Архив на църквата „Св. Димитър" - Асеновград; 49. Ден, Цгр., I, бр. 3, 26.II.1875, с. 7, к. III; 50. Архив на църквата „Св. Димитър" - Асеновград; 51. Родопски напредък, г. I, кн. 11-12, с. 411.

# ЗА ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКАТА И КУЛТУРНО-ПРОСВЕТНА АКТИВНОСТ НА СЛИВЕНСКИТЕ ТЪРГОВЦИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Иван Русев**

В литературата вече се появиха официални констатации, че изследванията върху Българското възраждане през третата четвърт на нашия век наред с безспорните и значителни постижения при изясняване на широк кръг проблеми не можаха да избегнат нарушаването на баланса между приоритетните тематични направления. Встрани от зрителното поле на историците останаха някои немаловажни проблеми, като за това допринесоха историографските канони на времето и продължителното съсредоточаване на изследователските усилия върху революционното идейно течение и прояви[1]. Останаха незасегнати или са само частично осветлени важни въпроси на икономическото, политическото и културното развитие на българския народ през XVIII-XIX век, все още липсват обобщаващи трудове за ролята и мястото на някои от основните социални групи и прослойки в българското възрожденско общество, за значимите демографски процеси и прочие.

Въпреки проведената през месец юли 1976 година в Института по история при БАН научна дискусия по проблема за ролята на буржоазията в националноосвободителното движение и набелязаните там теми за изследване[2] и до днес нашите историография и краезнание закъсняват със своите навременни и адекватни отговори. Закъсняват с появата си важни краеведчески проучвания, върху които в бъдеще биха се базирали по-крупни обобщаващи трудове.

Отчитайки казаното дотук, с настоящото научно съобщение си поставяме скромните според ограничения обем на подобен род изложения цели да очертаем някои основни моменти от обществено-политическата активност на сливенската буржоазия (респ. на сливенските търговци) през Възраждането, да нахвърлим идеи относно механизмите, чрез които те осъществяват тази своя активност.

Извършени от нас проучвания напоследък спомогнаха да се очертае действителното място, което новото буржоазно съсловие на възрожденски Сливен заема в производствено-търговския живот на града и района през епохата. Множеството запазени документи от стопански характер доказват по убедителен начин, че сливенският търговец-предприемач, известен като карабаджия, чрез изградените и ръководени лично от него разпръснати абаджийски манифактури, търговски, лихварско-кредитни и акционерни дружества дава определящия облик в икономическото развитие през XVIII - XIX век на Сливен и на прилежащия Сливенско-Котелски балкански район[3].

Натрупали значителна финансова мощ и влияние както пред своите съграждани, така и пред турските власти сливенските караабаджии и търговци се поставят в центъра на обществените събития и не остават безучастни на протичащите възрожденски процеси. Чувствайки потребностите на новото време те са сред първите, които подпомагат движението за новобългарска просвета и култура. Примерите в случая са не един и два, но не може да не споменем за сливенския търговец -изселник в Брашов Антон Йоан Камбуроглу, който става спомоществовател на Бероновия „Рибен буквар“[4], или за Никола Ценов - богат сливенски търговец в Браила, един от основателите на Българското книжовно дружество в този румънски град, щедър дарител на българските училища в Сливен, или за Димитър Диамандиев, Михаил

Колони, Петраки Симов, Панайот Симов и др. - също богати сливенски търговци в Румъния, дарители на сливенските училища[5].

Живеещите и работещите в Сливен търговци имат не по-малък принос в народните дела от тези в емиграция. Особено към средата на XIX век се откроява дълъг списък на имена, сред които Димитър Костов (Кара Димитър), Панайот Минов, Стефан Саръиванов, Парашкева Бянов, Господин Данчов, Русчо В. Миркович, Димитър Йорданов, Кутьо Ганчев, Василаки Г. Попович, Тодор Д. Кювлиев, Иванчо Д. Желязков и други, които са сред най-дейните членове на сливенската църковно-училищна община[6], дарители и спомоществователи на много възрожденски издания. Из средите на сливенските караабаджии произхождат известни възрожденски дейци като Иван Добровски, Димитър Добрович, д-р Георги Миркович - последният от тях сам пряк участник в местни търговски и лихварски дружества. Впечатлява и фактът, че от общо десетте председатели на Сливенското читалище от неговото основаване през 1860 г. до Освобождението през 1878 година седем са търговци-караабаджии, сред които Стефан Г. Гидиков, Захария Д. Жечков, Панайот Г. Попович, Андон С. Бояджиев и др. През същия период сред подпредседателите, деловодителите и касиерите на читалището се срещат имената на Д. П. Минов, Г. Карамалаков, Ив. Чинтулов, Ив. х.Мавродиев, Ив. Д. Желязков и др.[7]

Началните стъпки в обществено-политическата активност на сливенската млада буржоазия трябва да се отнесат към първите десетилетия на XIX век, когато нейни отделни представители се включват в националноосвободителните движения на съседните балкански народи - главно на сърби и на гърци. По-късно - през 1825 година ние ги виждаме организирани в „Тайното братство“ на Иван Селимински - ранен прототип на революционна организация, поставяща си чисто патриотични цели. Сред учредителите на това дружество са Добри Желязков - търговец-караабаджия, по-късно известен като „Фабрикаджията“, създателят на първата фабрика у нас, Бяно Абаджи - едър търговец-караабаджия, Иванчо Куртев - търговец и доставчик в Цариград на турското правителство, Коста и Христодул Топракчиолу и др.[8] Местната буржоазия оглавява политическите акции и постъпки на сливенци по време на кризата и изселването след Руско-турската война от 1828-1829 година[9].

Подобно на другите български краища и в Сливен политическата активност придобива целенасоченост и конкретни измерения едва в епохата на Танзимата, когато макар и формално в империята са приети някои основни правни положения в буржоазно-либерален дух. Именно към средата на XIX век сливенските търговци повеждат борбата на своите съграждани за самостойна и независима българска църква. В хода на тази десетилетна борба изпъкват имената на Илия Недялкович и Димитър Добрович, на хаджи Мина Пашов и Стефан П. Стефанов, на Антон Добрев Кантарджиев, Васил П. Стоянович, Г. Дончевич, на Господин Данчев и Захария Вичев - всичките те сливенски търговци, пребивавали през един или друг период в Цариград[10].

Тук няма да повтаряме вече известното и написаното[11], а ще се опитаме да откроим основните механизми, чрез които сливенските търговци постигат набелязаните си цели в хода на своята политическа дейност, в частност - на борбата за църковна независимост. И първият от тях е механизмът на посредничеството. Впрочем съвременният историк Огняна Маждракова-Чавдарова правилно изтъква, че един от неизяснените моменти, свързани с легалната борба на нашия народ преди Освобождението, е въпросът съществувал ли е и как е изграден механизмът за връзка на българските поданици с органите на централната власт в Цариград[12]. Някои интересни факти от възрожденската история на Сливен хвърлят светлина по този иначе неизяснен в национален аспект проблем.

В какво се състои така формулираният тук механизъм на посредничеството?

Благодарение на оживените си търговски контакти сливенските търговци-караабаджии се сдобиват с множество свои редовни партньори както в различните селища на огромната империя, така и в нейната столица. Сред търговските партньори на сливенци в Цариград към средата на XIX век се откроява името на търговската къща „Христо П. Тъпчилещов“, в която първоначално участват видните калоферски търговци и общественици братята Христо и Никола Тъпчилещови, а по-късно Христо търгува сам или в съдружие със синовете си Никола, Стоян и Петко - също известни наши обществени и стопански дейци. В годините преди Освобождението Христо П. Тъпчилещов (1808-1875) се издига до положението на един от големите търговци в империята и голям обществен деятел в борбата за независима българска църква и за разпространението на новата българска просвета и култура[13]. Почти няма политическа проява на българската колония в Цариград през петдесетте-седемдесетте години на XIX век, която да не е свързана и с неговото име. След възникването през 1849 година на цариградската българска община Христо П. Тъпчилещов се утвърждава като една от най-крупните фигури на този своеобразен общонароден орган за самоуправление[14], а неговата кантора в много случаи служи за канцелария на народните пълномощници от всички краища на България. Писарите в кантората подготвят документи, адресирани до висши административни органи, водят преписка с родолюбци от вътрешността на страната и с видни емигранти[15].

Множеството запазени документи в огромния архивен фонд на Христо П. Тъпчилещов, днес съхраняван в Българския исторически архив при Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ - София[16], свидетелстват за дейните и разнопосочни връзки на сливенци с този крупен цариградски деец. Сливенци често се обръщат към Тъпчилещов не само по търговски въпроси, но и по проблеми от личен и обществен характер[17].

Заслужава специално да се спомене за наличието на един оригинален документ - махзар, с който гражданите на Сливен чрез подписите и печатите на своите първенци упълномощават братът на Христо - Никола П. Тъпчилещов, да се застъпва за техните църковни правдини пред Високата порта. Документът датира от месец февруари 1857 г.[18] и представлява едно от изложенията, съпровождащи първото българско събрание по църковния въпрос, свикано в Цариград в началото на същата година. Сред подписите под махзара четем имената на повечето от вече споменатите сливенски търговци, което е най-красноречивото доказателство за тяхното активно участие в тази значима инициатива.

През шейсетте - седемдесетте години на XIX век търговската кантора „Христо П. Тъпчилещов“ придобива вид на постоянно представителство на сливенци в Цариград. За това спомага и фактът, че за един некратък период нейни редовни служители стават сливенските търговци Стефан П. Стефанов и хаджи Мина Пашов. През 1860 година Стефан П. Стефанов е повикан от Сливен в Цариград и назначен от Тъпчилещови като секретар на тяхната търговска фирма - длъжност, на която той остава до 1875 година[19]. В качеството си на служител на фирмата и с личното съдействие на Тъпчилещови Стефанов координира в Цариград важни за сливенци обществени въпроси - до него се отнасят с молба за помощ по възникнали конфликти сред сливенското гражданство[20], молят го за повече информация по църковния въпрос и по хода на народните дела в столицата, препращат му кореспонденцията от Сливен до Екзарха и Екзархията[21] и т.н. Именно чрез Стефан П. Стефанов в Сливен узнават за заточените в началото на 1872 г. български владици, в резултат на което в града е свикан голям митинг в подкрепа на заточените[22].

След смъртта на Христо П. Тъпчилещов и дори след Освобождението вече изградените традиционно добри взаимоотношения между неговата търговска къща и

Сливен не престават. Сливенското общинско управление, Сливенският епархиален съвет и лично първият сливенски митрополит Серафим възлагат на цариградската фирма управлението на суми по завещанието на хаджи Мина Пашов[23], за съдействие по свои служебни въпроси към фирмата се обръща Сливенското департаментално съдилище[24] и т.н.

Вторият основен механизъм на политическа активност, за който доста повече е писано, е механизмът на народното представителство. Чрез пряко излъчени представители сливенци участват в дейността на свиканите през шейсетте и седемдесетте години събори по църковния въпрос[25]. Чрез умелото преплитане на двата основни механизма - този на посредничеството и този на представителството сливенската буржоазия, подобно на буржоазията в другите краища на българските земи, преследва през епохата на Възраждането своите политически идеали и стремежи.

Без да са революционери по природа, сливенските търговци не остават изолирани от революционното течение в нашето националноосвободително движение. Някои от тях се включват в революционните прояви и комитети преди Освобождението като Стефан Г. Гидиков, който е един от сподвижниците на Георги Стойков Раковски и разпространител на неговите трудове „Горски пътник“ и „Няколко речи о Асеню Первому“, като Сава Райнов - председател на Сливенския революционен комитет, като хаджи Димитър Хаджипетров Бояджиев - деен член на комитета през седемдесетте години, арестуван във връзка с Априлското въстание и прекарал известно време по затворите. Богатият сливенец в Румъния Михаил Колони предоставя през 1868 г. наетия от него чифлик край село Петрушан за подготовка на четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа.

По причина на изключителното им влияние пред сливенското гражданство, на здравите им икономически и политически позиции, турските власти се виждат принудени в разгара на Руско-турската освободителна война да арестуват някои от най-богатите сливенски караабаджии и да ги изпратят на заточение в град Боло - Мала Азия. Сред арестуваните са Русчо В. Миркович, Антон (Андонаки) Икономов, Георги Карамалаков, Димитър Боев, Добри П. Минов, Стефан Саръиванов, хаджи Петър Бояджиев и други[26].

Изложените тук в схематичен план факти далеч не изчерпват всичко относно обществено-политическата дейност на сливенската възрожденска буржоазия, но и те са достатъчно доказателство за първостепенната роля, която представителите на това съсловие играят в предосвобожденската история на града. Редом с интелигенцията буржоазията дава физиономията на възрожденски Сливен и определя неговото място в новата българска история. След Освобождението върху нейния политически опит се градят институциите на свободния град, на свободното градско общество.

---

1. **Маждракова-Чавдарова, О.**, Предпоставки и начало на легалната политическа борба на българския народ през Възраждането, Сп. „Исторически преглед“, 1992, кн. 7, с. 3; 2. **Шарова, Кр.**, Научни резултати от дискусията за ролята на буржоазията в българското освободително движение и предстоящи изследователски задачи, сп. „Исторически преглед“ 1978, кн. 1, с. 101; 3. Най-подробно по тези въпроси Вж. в моя дисертационен труд: Производствено-търговски структури в Сливенско-Котелския район през епохата на Възраждането; 4. **Стойнов, Ив.**, Антон Иванов Камбуров. В: Сб. „Той не умира“, С., 1935, с. 234-244; 5. **Табаков, д-р С.**, Опит за История на град Сливен, т. II, С., 1924, с. 509-514; 6. Пак там, с. 500-501; 7. Юбилеен сборник на Българското народно читалище „Зора“ в Сливен 1860-1910 г., С., 1910, с. 244-259; 8. За „Тайното братство“ Вж. подробно в: Библиотека „Д-р Иван Селимински“, кн. I, Исторически спомен, с увод от П. Чилев, С., 1904, с. 12-13, 14-15; **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 99-101; 9. Из нейните среди през месец май 1830 година е излъчена депутация, която заедно с пълномощници от

Котел, Жеравна, Градец, Ямбол, Нова Загора и др. се среща с великия везир в Одрин и му връчва искания за прекратяване на беззаконията срещу българското население. Последва бърз правителствен отклик поради опасенията от пълно обезлюдяване на района. Вж: **Медведева, О. В.**, Проблемът за българската емиграция в Русия през 1830 г. в дейността на руската дипломация (по непубликувани документи от АВПР), Известия на Държавните архиви, 1987, кн. 57, с. 178, 189-191, 193-195, 199; 10. **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 441-442; 11. Най-подробно за участието на сливенци в борбите за самостоятелна църква Вж: **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 440-473; 12. **Маждракова-Чавдарова, О.**, Цит. съч., с. 6; 13. **Начов, Н.**, Калофер в миналото (1707-1877), С., 1927, с. 475-484; **Начов, Н.**, Христо П. Тъпчилещов. Живот и неговата обществена дейност, С., 1935; 14. **Бужашки, Е.**, Българската община в Цариград и политическите течения в нея (1856-1868), Известия на Българското историческо дружество, т. 37, 1985, с. 29-106; **Маждракова-Чавдарова, О.**, Цит. съч., с. 22; 15. **Маждракова-Чавдарова, О.**, Българското национално представителство - идеи и опити за създаването му (40-те - 60-те години на XIX век), сп. Исторически преглед, 1993, кн. 4-5, с. 31; 16. НБКМ-БИА, ф. № 6 - Търговска къща „Христо П. Тъпчилещов“; 17. Така например, през 1860 година Добри Желязков моли Христо П. Тъпчилещов да съдейства на един млад сливенец да постъпи в Галатасарайското училище в Цариград - НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А. 1707; С молба да помогне на племенника му Захария да си намери работа в Цариград към него се обръща през 1868 г. поетът Добри Чинтулов - пак там, а.е. I.А. 5971; А през 1867 г. сливенските първенци го молят да им съдейства за изграждането на модерно акционерно дружество за производство и търговия с вино, пак там, а.е. I.А.192; 18. НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А.3; 19. **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 467-468; 20. Така например, с писмо от 2.I.1867 г. сливенските първенци, сред които М. х.Панайтов, Стефан Саръиванов, Андонаки Икономов, Д. П. Боев, Кутьо М. Панчев и д-р Георги Миркович молят Стефанов да им върне дописка, писана от сливенските младежи срещу учителя Шишков - НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А.191; 21. НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А.193-I.А.194; 22. **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 455, 468; 23. НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А.24558, I.А.25882 - I.А.25884; 24. НБКМ-БИА, ф. № 6, а.е. I.А.24559; 25. Делегат на сливенци на църковния събор в Цариград през 1861 г. е Иван Добровски (Вж. дописката във в-к „Цариградски вестник“ от 31 ян. 1861, г. XI, бр. 7, 11. февр. 1861 и дописката от 9 май 1861 в същия вестник, г. XI, бр. 21, 20 май 1861, както и дописката в „Български книжици“, г. IV, бр. 4, април 1861, с. 87), а на събора през 1871 - Добри Чинтулов - **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 454; 26. **Табаков, д-р С.**, Цит. съч, с. 314.

---

# ЗА ВЪЗРОЖДЕНСКИТЕ ИДЕИ НА Д-Р ГЕОРГИ МИРКОВИЧ

## Мария Кирова

В многообхватната сложност на българското възрожденско общество намират проява и развитие мащабни и разнопосочни идеи, възгледи, пристрастия и програми. Някои от тях са респектиращи в своята святост и себеотрицание, други - по-прагматични и достъпни, но със заложени друг вид предизвикателства и изпитания на волята за свободен живот. Типичен представител на своето противоречиво време е сливенецът д-р Георги Вълков Миркович. Активната му жизнена и творческа деятелност съвпада с периода на динамичното развитие на българските възрожденски процеси след Кримската война, преминава през сериозни изпитания и продължава до края на века. Представител на онази част от българската интелигенция, чието присъствие откриваме в съдбовните моменти в историята на своя народ, същевременно трябва да отбележим, че Миркович е носител и на нещо нетипично, нестандартно в подхода, в нюанса към определена ситуация. Може би точно това - различното, както и някои нови материали, свързани с живота му, стоят в решението да се спрем именно на него - един от многото изявени сливенски възрожденски дейци.

Миркович е роден в семейството на замогващ се търговец-преселник от близкото на Сливен село Стралджа през 1825 или 1827 г., както той сам твърди в своите биографични бележки: „Роден съм през март 1827 г. Началното ми образование в ония времена е било на гръцки в същий град Сливен. В странство за пръв път на учение отидох в Киев на 1847 г., там не ми са понрави руската сивилизация, подир една година слязох в Цариград, дето прекарах в гръцката и френската тогава съществующи школи - Куру-чешме и Бебек до 1850 г. В 1850 г. аз се потеглих към Франция за Монпелие, дето с едногодишно пребиваване в Париж, свърших медицинский курс и се завърнах в Сливен към края на 1857 г., дето пребих не за дълго време"[1].

Престоят му в цариградските школи е обезпечен от наследството, получено след смъртта на баща му, в размер на 10 000 гроша. Както сам признава, във френското католическо училище на лазаристите в Бебек всъщност го привлича стремежът му да се запознае и получи солидни знания по френски език и култура, а според съвременниците му тук попада под влиянието на спиритическите възгледи на един от възпитателите в колежа - монаха Рене и до края на живота си той продължава да се интересува от окултни науки.

Благодарение на стабилната материална издръжка, която получава от своя брат - Руско Вълков Миркович, по това време един от крупните сливенски търговци - успява в началото като слушател, а след това и като редовен студент да завърши медицина. Съпътстващите го трудности, особено докато се уредят формалностите по издръжката му, не го отклоняват от целта - да получи солидно образование именно в Монпелие - твърде амбициозен е, за да си позволи компромиса да се дипломира в Пиза или другаде, където би получил атестат „Bon pour l'oruent"[2]. Още като студент във Франция, заедно със свои колеги, участва в овладяването на голяма холерна епидемия в страната, поради което е награден с орден от император Наполеон III[3].

Впрочем, известен е фактът, че след Русия, университетите на Франция са тези, в които учат най-голям брой български възпитаници, като определено превес имат завършилите модерно медицинско и юридическо образование. Влезли в съприкосновение с нещо значимо и ново, с идеите на буржоазната цивилизация във време, когато Франция вече е с утвърдена хегемония в световния културно-исторически процес, тези млади българи се връщат в съвсем различна атмосфера в родината си, лишена от средства и социални институции за свободно духовно и политически развитие, от предимствата на буржоазния свят в една обречена империя[4]. Поставени в тези условия, те нямат друг избор, освен пътя на естествените човешки стремления за свобода на духа и действието, в посока - идентична със стремленията на своя народ. Ето защо, просвещенските идеи, на които интелигенцията е носител, се насочват не само към разпространяване на знания, но преди всичко са подчинени на политическата по същество задача за по-нататъшен развой на българското национално самосъзнание[5].

Веднага след завръщането си от Франция, младият д-р Миркович става един от най-активните участници в този сложен процес и заявява свои позиции в изграждането на светска национална култура и съответните институции, а впоследствие печели уважение като политически деец и публицист.

Още през лятото на 1857 г., той прави една голяма обиколка из Браила, Букурещ и други градове във Влашко, средища на големи колонии сливенци-емигранти, с цел - събиране на помощи за сливенските училища. Миркович не гледа на това като събиране на подаяния - въпросът за материалното състояние на българските училища е толкова сериозен, че той винаги му отрежда водещо място в своите проекти; по същество - това е в основата на неговите планове за радикални промени в българското образователно дело, без обаче да подценява и останалите условия за това. „Млад и наклонен към хубавото и напредока, повлиях се от вътрешното си стремление и отидох да се скитам в Цариград, Влашко и дунавското крайбрежие за бедното счастие на България..."[6]

Това негово стремление ще го води винаги - и като практикуващ лекар в Сливен, Стара Загора, Цариград, Болград (там за една година е управител на Болградската гимназия) и т.н. Убеден носител на идеята учебното дело в българските земи да достигне европейски стандарти, д-р Миркович и неговите съмишленици са наясно, че това би било невъзможно, ако и занапред се разчита само на усилията и самоорганизацията на българската нация. Затова умело и дипломатично предприема едно доста рисковано начинание - като се опира на някои моменти от реформистките намерения на т.нар. „Нови османи", Миркович изработва свой проект за радикални промени в българското образование и прави възможните постъпки в това отношение пред официалните власти на империята.

Както изтъкват някои от неговите биографи, а и самият д-р Миркович, „идеята за неговите проекти е под влиянието на Михаил Чайковски (известният Садък паша), комендант на казашкия и драгунски алай, пребиваващ в Сливен"[7]. През 1866-1867 г. самият Миркович е в родния си град, където се сближава със Садък паша - има достатъчно доказателства за връзките между тези високоинтелигентни мъже, а проблемите, които ги вълнуват, са свързани с необходимостта от действителна културно-етническа свобода и равноправие на българите[8]. Според д-р Миркович, Чайковски, макар и на турска служба, се отнася със симпатии към българите: „Аз мога само да Ви благодаря, Екселенц, затова, че Вие винаги ме окуражавате и особено за добрите Ви намерения към нещастний български народ - пише в свое писмо до Чайковски през м. юни 1867 г. - и добавя: но това, за което съжалявам, то е, че народът ни е в едно нечувствително състояние, за да може сам да разбере пътя към своето добро или да иска да разбере най-малко този, който му го показва"[9].

Несъмнено под влияние на М. Чайковски, както и подтикван от стремежа да допринесе нещо реално за народа си, д-р Миркович обмисля и изработва своята концепция по въпроса, който според него „в всичките времена е бил в основата на всяко благополучие, от което ся наслаждават народите - въпросът за публичното просвещение". На 4 ноември 1867 г. вестник „Македония" оповестява този „Проект, представен на Императорското правителство от г-на д-ра Миркович по насърчвание на сливнянското общество"[10]. Проектът е изработен умело, с чувство за мярка, като авторът се е възползвал от слабостите на турската образователна система и явно експлоатира реалните опасения на управляващите от засилващото се руско влияние в тази сфера. Голямата цел е да се създадат „тук, у нас главни училища" и с присъщата ерудиция и убедителност се настоява още „щото да събираме един особен данок за подкрепяне на тая Вилаетска школа"[11]. Става ясно, че акцентът е поставен не само върху „подобряването на финанциалното положение на сичките български школи", а в разпоредбата, в добрата воля за създаването на по-близки до европейското образование училища - включително и висши - т.е. до качествен скок в българската образователна мисъл и практика. С препоръчителните писма на М. Чайковски, д-р Г. Миркович се опитва да придвижи този въпрос сред висшата турска администрация - дори е приет от министрите на външните и на вътрешните дела - Фуад паша и Али паша, но замисълът по реформата не намира реализация. Според автора му, всичко е опорочено от идеята на Мидхат паша за изграждането на смесени българо-турски училища и в крайна сметка идеята пропада.

В споменатото вече послание до М. Чайковски, Миркович споделя свои виждания, относно някои умерени, либерални реформи в турската държавна административна, данъчна и законова система. „Ако нашата изостанала страна не напредва, причината е, че хората, които са поставени, начело на работите в управлението, са малко предани за благоденствието на страната и вършат само лична роля, движещи се от собствените си интереси и затова справедливостта често се заменя с несправедливост; затова случва се, че хора с добри качества и намерения са отблъсквани, а най-често и несправедливо оклеветявани пред императорското правителство. Вследствие на това злото съществува, вкоренява се и служи като претекст на неприятелите на страната да проповядват безредие и смутове"[12]. Същината на тези реформи той вижда в „законното равенство на всички във всичко", в правото на самоуправление на всички нации, при което българската нация ще може сама да изрази нуждите си и да ръководи своите общи работи; премахването на местните злоупотреби, насилия и произвол - т.е. всичко онова, което е нужно за просперитета на българския народ - „нацията, която образува най-многобройната маса от населението на Европейска Турция"[13]. Но ако тези реформистки актове зависят изцяло от волята на султана и неговите министри, има други условия, изпълнението и осмислянето на които зависят от самите поробени националности. В това отношение Миркович, не без влиянието на Чайковски, е убеден, че ако рано или късно ние, българите, имаме своето политическо право, своята независимост, трябва да очакваме напредък само при добри „наредби". Той смята, че трябва да се разчита на хора, „които да са снабдени с едно здраво възпитание в политическите работи", осъзнали своето място в обществения живот, ролята си за „общия напредок", с цел да бъдат повече полезни, а не „вредителни" за отечеството си"[14].

В борбата за църковна независимост, като всенародно дело се сблъскват различни идеи, течения и програми. В тази борба д-р Г. Миркович застава на страната на униатите, сратник е на Драган Цанков и както той сам се определя: „... аз бях в Цариград и от 1860 г. и от там следвах да бъда като един от най-двигателните дейци на църковния въпрос"[15]. Като член на българската делегация при папа Пий IX в Рим - април 1861 г., е награден с медал. На многобройните остри нападки, особено на страниците на в. „Дунавски лебед" на Г. С. Раковски и др. съвременници, д-р Миркович отговаря чрез в. „България" така: „Целта ни е една, желанието - тоже, действието ни само разнообразно - от що тъй... Но нека си припомним само, че единогласно сме изрекли: цигане ставаме, в морето ся хвърляме, гръцкият патрика веки няма да припознайме..."[16], и добавя: „Ние извършихме това, което сякаме по-справедливо, по-народно и по-полезно, а делото, което е по-силно от думите и времето, което открива сичките тези, ще покажат кои какви са"[17]. На упреците в низост и безхарактерност, той отговаря с достойнство, произтичащо от твърдото убеждение, че утвърждаването на една народност и народностното самосъзнание, са цели, които са над всичко друго. „Чистата съвест от вяра ся не мами - пише в своя статия д-р Миркович - ни от материял ся обладава: Следователно душата му не може да има такава вяра, която я продава, която я води към заблуждение, която и тъпче народността..."[18].

Особено интересен и твърде противоречив засега е проблемът доколко дейността на д-р Г. Миркович е пряко свързана с революционната активност в края на 60-те години на миналия век, или той си остава сред онези представители на тогавашната интелигенция, умерени, но последователни и активни в народополезните си стремления. В своите „Автобиографични бележки" Миркович отбелязва лаконично: „Под затвор за политически работи бях арестуван в края на 1869 г."[19], а по повод на дългите години затвор в Цариградското метерхане и последвалото го заточение в Диарбекир и в Мардин - само обобщава: „... няма напредок без страдание, както няма добро без зло."[20]

Значително по-обстойни, последователни и с определено оценъчен характер са неговите „Кратки спомени от движенията на българите през турско време"[21], особено що се отнася до големите четнически прояви през 1867 г. и 1868 г. Тези чети според него идат да допринесат най-вече за един силен международен отзвук, да предизвикат дипломатическа намеса и така да се въздейства на политиката на турското правителство спрямо поробените народи. Оттук идва и убеждението за „общата нам длъжност... да продължава да подига подобни бунтове ката година. Подобно нещо готвяхме за 1869 година, когато ся предадохме от тукашния тогава Митрополит Доротея... в ръцете на турското правителство"[22]. От официален правителствен документ - писмо от 6 октомври 1869 г. до Дунавското валийство, става ясно, че в Цариград действително имат получени сведения от Видинския мютесариф - относно някаква революционна подготовка в този регион. Във връзка с подозренията към д-р Миркович, градски лекар в Лом, се дават и съответните указания, съобразно с които да се действа както „спрямо всички лица, които биха взели участие в бунтовническите действия"[23]. Всъщност все още някои обстоятелства около причините за арестуването на Миркович остават неизяснени - доколко е активно неговото участие в преките революционни дела, връзките му с Манол Иванов и шпионската централа (т.нар. „Черен кабинет") на Али паша; провокациите и предателството на владиката Доротей Софийски и т.н.

В „Опит за история на град Сливен" д-р Симеон Табаков обръща внимание на събитията от 1869 г. и участието на своя бележит съгражданин - д-р Г. Миркович в тях[24]. Според Табаков последният преди всичко е сред активните в едно истинско там революционно движение и дори „под булото на професията си, освен че помага на разни бунтовници, но е и истински комита"[25]. Наред с това обаче д-р Табаков не пропуска да отбележи, че по тези въпроси Миркович е разполагал със специални записки, предадени на Стоян Заимов, от когото той го упълномощил да ги прибере, но те вече били на друго място. В едно свое предсмъртно писмо „вече побелелият старец - пише Табаков - много се тревожи за своите ценни записки"[26].

Действително седемте писма-записки, които се пазят в архива на д-р Миркович в БИА, са с автобиографичен характер и са изпратени от д-р Руси Миркович на Д. Т. Страшимиров (д-р Р. Миркович е внук на Русчо Миркович, брат на Г. Миркович - б.а.). По същество тези писма дават интересни сведения относно способите за действие на шпионската централа на Али паша и Шнайдер паша, разкриват по-детайлно някои нюанси в развитието на политическите ни борби за освобождение, естествено от субективна гледна точка, но сме убедени, че този въпрос заслужава самостоятелно изследване. Едно обаче е безспорно - Миркович е готов да помогне на една справедлива кауза, но не с цената на своето участие в „двойната игра", още повече, че твърде скоро разбира предателското участие на Доротей Софийски. Затова е категоричен в писмото си до Манол Иванов, резидент на тайната централа: „Като българин аз съчувствам на вашия патриотизъм, ако не помогна, няма и да повреда, уверени бъдете; само ще ви моля, от тук нататък да прекъснете всякаква кореспонденция с мене и да ме считате като ваш приятел, а не съучастник!"[27] Така Миркович дава да се разбере, че освен няколкото рапорти, изпратени до М. Иванов от Влашко, други не трябва да очакват от него. А основният момент в тези рапорти (по предварителна договореност) е твърдението за съществуващи чисто български комитети, без чужда намеса, с мощна мрежа в големите български градове и че се събират огромни средства - от тука следва заплахата - в случай, че до една година не се реши справедливо черковният въпрос, в Българско ще избухне революция[28]. Арестуван за това, което е вършил като привърженик на една освободителна идея, или затова, което не е пожелал да върши в съзвучие с хора като известният владика, д-р Г. Миркович е изпратен, окован във вериги от Русе - през родния си град Сливен - Одрин - в Цариград, където прекарва в затвора няколко години, без присъда.

Твърде известен сред своите съвременници, вероятно за неговото освобождение се действа доста активно (освен влиятелния му брат), но напразно. От него се интересуват и по-висши кръгове - в специално донесение на руския консул Н. Геров от м. февруари 1874 г. по искане на посолството в Цариград, освен имената на Христо Доньов, Атанас Узунов, Михаил Греков се цитира и името на д-р Миркович - „изпратен в

Константинопол, няколко години вече се държи тук затворен без всякакво съдебно дело по неизвестни причини“[29]. Една дописка във в. „Знаме“ от м. май 1875 г., като че ли внася по-голяма яснота: „... Предателят на д-ра Мирковича, прочутият Дорчо ефенди, скоро ще бъде да осъден в Цариград и скоро ще да дойде да види как се живее в Диарбекир. Ако и да е безнравствено да желае човек нещастие даже и на неприятеля си, но аз, който познавам доктора Мирковича и неговите тежки страдания в мендерската темница, желал би да вида българския изедник и баре веднъж да го заплюя. Нещастията оправдават и най-подлите личности. Жално е само това, че тия нещастия погубват много чисти и святи натури“[30]. В своите записки самият Миркович споделя: „Свободата е добро нещо, но тя и изисква нейните принадлежности: любовта към Отечеството и търпимостта на подобният ни, съобразено с природният йерархически напредък“[31].

Д-р Г. Миркович доживява Освобождението на своя народ и става един от активните строители на Нова България - губернски лекар, инспектор при сливенската мъжка реална гимназия, активен член на читалище „Зора“ в града, един от дейците по Съединението и т.н. Всъщност, със своята ерудиция и авторитет, с перото си (той е автор на редица книги, един от създателите на първия сливенски печатан вестник „Българско знаме“), Миркович изцяло се вписва в своето време, в девиза си: „... народността, за нея по-напред!“

---

1. ДА-Сливен, ф. 93, оп. 1, а.е. 36, л. 26. Летописна книга на Сливенската мъжка гимназия; 2. Светлина, г. XIII, 1905, кн. XI-XII, с. 1; 3. **Табаков, д-р С.**, Опит за история на град Сливен, С., 1924, с. 233; 4. **Генчев, Н.**, Франция в българското духовно възраждане, С., 1979, с. 296-297; 5. **Радкова, Р.**, Българската интелигенция през Възраждането, С., 1986, с. 307; 6. ДА-Сливен, ф. 93, оп. 1, а.е. 36, л. 26; 7. ДА-Сливен, ф. 925, оп. 1, а.е. 30, л. 19 (фонд на Г. П. Арнаудов); 8. Пак там, с. 8; 9. ДА-Сливен, ф. 925, оп. 1, а.е. 30, л. 9-11. Факсимиле от писмо на д-р Миркович до Михаил Чайковски - Цариград, 17-29 юни 1867 г. Писмото е поместено в книгата на В. **Смоховска-Петрова** „Михаил Чайковски - Садък паша и Българското Възраждане“, С., 1973; 10. Македония, г. I, бр. 49, 4 ноем. 1867; 11. Пак там; 12. Из писмо на д-р Миркович до М. Чайковски - 17-29 юни 1867 г.; 13. Пак там, 14. НБКМ-БИА, IIA 8545а, с. 211, Спомени на д-р Миркович; 15. НБКМ-БИА, IIВ 3127; 16. България, г. II, бр. 96, 6 дек. 1860; 17. Пак там; 18. Пак там; 19. НБКМ-БИА, IIВ 3123; 20. ДА-Сливен, ф. 93, оп. 1, а.е. 36, л. 26; 21. НБКМ-БИА, IIВ 3127, л. 1-3; 22. Пак там, л. 2; 23. БДИ т. I, С., 1940, с. 471, д. 794, Писмо до Дунавския вилает - 6 окт. 1869; 24. **Табаков, д-р С.**, Цит. съч., с. 234-236; 25. Пак там, с. 235; 26. Пак там. 27. НБКМ-БИА, IIA 8545а, л. 226; 28. Пак там, л. 218; 29. ДБИ, т. II, С., 1932, с. 89-90, д. 97. Донесение от Н. Геров до А. Нелидов - Цариград, 18 февр. 1874; 30. Знаме, бр. 16, 17 май 1875; 31. НБКМ-БИА, IIA 8545а, л. 245.

---

# ПОГЪЛНАТИЯТ ХАЙДУТИН - ОПИТ ЗА МИТОЛОГИЧЕН ПРОЧИТ НА ХАЙДУШКИЯ ЕПОС В СЛИВЕНСКО

**Владимир Демирев**

При анализ на мотивите в хайдушкия епос в Сливенско добре проличава „движението“ им от епико-митологичния към историко-героичния слой, от класическите хайдушки песни през историческите хайдушки хроники до онези, които стават израз на идеите на националноосвободителното движение. Във всичките тези етапи фолклорно-митологичното мислене в различна степен има своето определено място. Или по-точно казано - в различна степен митологичното е база за израз на етническите идеи.

Важно и определящо в хайдушкия епос е, че именно като изразител на тези идеи той е свързан с историческата съдба на етноса конкретно и пряко, т.е. той е художественото съответствие на конкретно историческо явление - хайдутството, което е естествена реакция на етноса, намиращ се в състояние на стрес. Разбира се, факт са още други и различни форми на етническа реакция през периода на робството, но хайдутството е онази, която наследява и изцяло става изразител на знанието, разбирането и представите на етническото самосъзнание за етническа свобода.

Митологичното като светоусещане, светоразбиране в хайдушкия епос е в пряка идейно-съдържателна зависимост с наследения народен култ към героя въобще. И точно тази зависимост е база за реализиране в конкретни художествени образи на фолклорно-митологичното мислене.

Когато се търсят митологични представи в хайдушкия епос е необходимо да се направи и една уговорка, която е от съществено значение за по-нататъшния анализ. Митологичното в хайдушкия епос е само база и средство за създаване на художествени образи, респективно за изразяване на отношението на фолклорното мислене спрямо конкретните реални исторически личности и събития, а не, както е например в юнашкия епос - то е основното съдържание и идеи на героиката му. Митологичното в хайдушкия епос са наследените митологични знания, представи и вярвания, но вече подчинени на новите изисквания спрямо героиката в новата етнико-историческа ситуация.

Така се очертават основните тенденции и цел на по-нататъшните разсъждения, в които обединителният образ ще бъде НАРОДНИЯТ ГЕРОЙ в хайдушкия епос като изразител на етническите въжделения за свобода. Като такъв той е наследник и продължител на юнака от юнашкия епос с всичките етапи и особености в развитието му като герой[1].

Без да се търсят преки аналогични или формални сравнения трябва да се отбележи още веднъж, че борбата на героите и в юнашкия, и в хайдушкия епос е срещу злото, което застрашава порядъка - в единия случай чудовището, халата, ламята и пр., а в другия злото е чуждоетническият нашественик, отнел свободата на етноса и също застрашил порядъка в социума. Може би посредник между двата типа герои е онзи герой от преходния етап, чиято „героика не е лишена от обаянието на митичното, но ударението тук пада върху очовечените герои и техните подвизи“[2]. Митичното постепенно добива други измерения и е повече един от елементите на художествения образ на мисленето без вече да е основното идейно съдържание. Но без него е невъзможно реализирането на идеите на фолклорното съзнание, на етническите знания в съответния конкретен етап от развитието на етноса. Митичното по нов начин се „вписва“ в образа на героя и си взаимодейства с героичното като се превръща в средство за реализиране на народния култ към героя. Така че митичното като образ и митологичното като начин на мислене не е остатък в по-късните епически форми, а са следващ вариант на фолклорното мислене. В този процес хайдушкият епос има своя образна система, която, разбира се, наследява предхождащата я, но вече преосмислена съобразно новите потребности, новият идеен заряд.

Митът за героя[3] стои в основата на тези идеи, но трансформиран от фантастично-героичното към историко-героичното. Естествената среда на героя и подвизите му е природата, в която властват митичните същества и сили. А мястото, където живее и действа хайдутинът, е гората, балкана, „блажена Стара планина“ и т.н. Това не е случайно съвпадение, а логичен факт. Тъй като, както стана дума, хайдутинът е пряк наследник на героя, на мита за него, на култа към него, реализиращ се в нов следващ вариант. Затова и естественото негово обиталище е сред природата - гората. Освен това, в съвсем практически порядък, гората е мястото, където е възможно да се укрива хайдутинът, то е „свободното" пространство, незавладяно от нашественика, тъй като е извън социума. А социумът е реалният обект на поробителя, той е етнокултурното пространство, с чието завладяване фактически се завладява и етносът, което пък от друга страна означава разрушен порядък в него. Задачата на героя е възстановяването на порядъка. А, за да може да я изпълни на него са му нужни качества, които са несъизмерими с човешките и са свръхестествени по своя характер. Добиването на тези качества е възможно само при определени условия, там където е възможен контакт с дедите-прародители, от които героят черпи своята сила. Такова място, което е хипостаз на другото, отвъдното е гората[4]. В този смисъл гората е пространството (въобще извънкултурното, природното пространство), където се осъществяват и посветителните обреди[5].

А хайдутството по своя смисъл, начин на създаване и възпроизводство, и в етническата история като цяло, и в рамките на годишния цикъл напомня много посветителните институции, чрез които се реализира посвещаването на етническия воин (в случая хайдутинът) в правото му на защитник на своя етнос като член на етническото войнство или негов водач (хайдушката дружина или войводата ѝ). Може би тази постановка звучи малко пресилено, но вглеждането в цялостния процес на зараждане и развитие на хайдутството като историческо явление и в отношението от страна на фолклорното съзнание към него, преосмислянето му в съответствие с етническите знания от една страна и етническите потребности от друга, дава основание да се мисли, че хайдутството е (макар и далечен) наследник на етническото войнство със съхранени белези на инициацията като институция. Става дума именно за белези, а не за наличие на съхранена цялостна функционална инициационна система и в същото време с необходимата уговорка, още веднъж, за проявлението на тези белези в хайдутството като късен вариант на етническото войнство и новата му функция като такова, ясно очертана в хайдушкия епос.

Тези мисли ще бъдат и в основата на по-нататъшните разсъждения с оглед разкриването на възможните индиректни връзки между хайдутството и съхранените от далечни времена знания. Това е възможно именно на базата на изразеното отношение на фолклорното съзнание към хайдутството в хайдушкия епос чрез идеите, персонажите и и художествените образи в него, техните функции и смисъла в контекста на функциите и смисъла на техните прототипове и фолклорно-митологични модели, съхранени в етническата памет.

Точно в същия контекст гората в хайдушкия епос не е само мястото, където се крият хайдутите. Явно тя се разбира и осмисля като пространство с много важна функция, обвързана с наследените етнически знания и представи за взаимоотношенията между човека и природата, за устройството на света и неговите нива, за начините на взаимоотношение с другия свят и изключително важния контакт с дедите-прародители. Затова и подслонът, който дава гората на хайдутите, е покровителство заради смисъла и функциите им на етнически герои. А толкова нужният контакт на хайдутина-герой с дедите е възможен единствено и само в гората и задължително чрез посредници-представители на природата. Те са тези, които съветват героя как да постъпи. Това веднага ни връща към мотива за вземането на решение от страна на героя да стане хайдутин (войвода). Стимулатор на това решение са най-вече именно представителите на природата, на неорганизираното (от гледна точка на човешкото общество), некултурното, на отвъдното. Птицата, най-често кукувицата със своята песен зове Стоян да стане байрактар (войвода) или носи „хабер", изпратен от събралата се дружина да отиде да ги поведе или пък тя самата го съветва да събере дружина. Няма да се спирам на функциите и смисъла на птицата като митологичен персонаж, те са добре известни[6], само ще акцентувам на онези й функции на посредник между човешкия свят и света на отвъдното, където са и прародителите.

Птицата стои най-високо - на върха на световното дърво и е олицетворение на висшите божества. В същия смисъл тя е соларен символ[7]. Тези й качества предопределят правото й на посредник между двата свята и като такъв да учи и стимулира героя в усвояването традициите на дедите. А контактът между птицата и героя от своя страна вече е акт на „обезпечаване" силата му като наследник на прародителите и правото му да се бори срещу злото, защитавайки своите. Чрез съветите на птицата става ясно, че той е определен за това. А така той се сдобива със свръхестествени качества, които го отвеждат на най-високото стъпало в йерархията на социума. Добил тези качества героят е вече в пряк контакт със света на дедите. Цялата тази „процедура" относно определянето на етническия герой се осъществява само и единствено чрез представител на извънчовешкия свят - в случая птицата. Тук искам да обърна внимание на конкретизацията на наименованието на птицата, която съветва героя или му съобщава вестта от хайдушката дружина. Това е кукувицата:

*Я чувай, мамо, я чувай,*
*я чувай кукувицата,*
*како хубаво кукува,*
*като кукува, хортува:*
*- Де е Стоян да доди,*
*байракът да си развие,*
*юнаци да си събере.*

В повечето варианти съветник-вестител е кукувицата. А в българската фолклорна традиция тя е преди всичко вестител, но с доста противоречив смисъл от гледна точка на вестта. Успоредно съществуват двата знака - положителният и отрицателният, добрата и лошата вест[8]. Добрата вест е свързана с настъпването на пролетта Тя е предвестник на пролетта[9]. Знайно е, че със закукването на кукувицата излизат хайдутите. Тя вести за настъпването на началото, за смяната на мъртвия зимен сезон с пролетното животворно време, победата на пролетните животворни сили над мъртвата зимна природа. От чисто практическа гледна точка пролетта е времето, когато вече затоплянето позволява броденето из балкана на хайдушките дружини и именно тогава те са излизали и са се организирали за своите действия. В хайдушкия епос е налице пълно покритие между фолклорно-митологичните представи и природните цикли. Природното начало в годишния календар е и началото на годишния цикъл в борбата срещу застрашилото етноса зло. Може да се говори за циклизация на този процес не само от гледна точка на времетраенето, дълговременното състояние на робство, което регламентира ежегодния цикъл на явлението хайдутство, но и от гледна точка на съдържанието му в социален и обреден смисъл. Стана дума, че организирането на хайдушката дружина е съпроводено с комплекс от обредни действия, обезпечаващи нейното съществуване. Стана дума също, че хайдушката дружина, според народната песен, излиза на „Хубав ден, Великден". От гледна точка на християнството този ден е също начало, нов живот в съответствие с идеите му. Така календарното и обредното начало, християнско-обредното начало са и начало в героическия цикъл в рамките на годишното време. В хайдушкия епос този факт има своята конкретна реализация в образи, въплътили в себе си фолклорно-митологичното, фолклорно-християнското и героичното като съзнание и мислене.

Да се върнем към персонажа на птицата-кукувица, известяваща началото на годишния хайдушки цикъл. Като вестител на началото тя е и представител на отвъдното, защото само такъв може да оповести промените в извънчовешкия свят - пролетното начало в годишния цикъл. И именно и точно като такъв тя е посредник между героя и света на прародителите. И именно със съветите си към него тя го определя като продължител на техните традиции и същевременно обезпечава свръхестествените му качества, нужни за борбата му.

В подкрепа на идеята за порядъка в годишните хайдушки цикли бих посочил онези песни, в които народният певец кълне (проклина) птиче-кукувиче, което е закукало рано, преди определеното за началото на цикъла време:

*Бог да убий, мамо, ах, бог да убий,*
*бог да, бий фтиче-кукувиче,*
*дето кука, мамо, ах, дето кука,*
*ах, дето кука, кука и закука,*
*дето закука рано прид Благовиц,*
*та завле, мамо, ах, та завле,*
*ах, та измами седемдесе момка,*
*измами ги, мамо, ах, измами ги,*
*ах, измами ги на Стара планина.*

Преждевременното закукване на „птиче-кукувиче“ довежда до нарушаване на порядъка в годишния хайдушки цикъл, което става причина за преждевременното излизане на хайдутите в балкана. Освен това, нарушаването на порядъка в цикъла предизвиква и своеобразно възмездие - наказание спрямо онези, които „прекрачват“ междата на порядъка:

*Че отде се зеха турци-гаджали,*
*турци-гаджали и царски низами*
*та изловиха седемдесе момка?!*

Макар и с въпрос-почуда в текста появата на етническото зло (етническия противник) е логично обосновано контекстуално - нарушаването на порядъка винаги води до отприщването на злите сили, срещу които се бори народният герой. В случая турците залавят „седемдесе момка“ и народният певец проклина същото онова „добро“ птиче-кукувиче, което е причина за нарушаването на порядъка. Наказанието е в ход - заловени са хайдутите, които не са спазили реда и са прекрачили междата, определяща този ред, регламентираща времевия цикъл.

Интерес представлява в случая смяната на функциите на птицата-кукувица. От вестител на доброто, на началото се превръща в персонаж с отрицателен знак, причинил, предизвикал злото. Закукването на кукувицата е конкретно обвързано с календара - то трябва да стане с настъпването на пролетния празник Благовец, на който се извършват поредица от обредни действия, отнасящи се към настъпващата пролет[10]. В този смисъл кукувицата е символ на плодородието и благополучието. С него са свързани и всички вярвания за първото чуване куканeто на кукувицата[11]. Но са налице и немалка част от тези вярвания, които определят куканeто на кукувицата като знак за нещо лошо, което предстои[12]. Обикновено то е свързано със здравето - вещаене на болести и смърт. А една част от тези вярвания са отразени в хайдушките песни, така както беше цитирана една от тях[13]. Мотивът на излъганите от кукувицата хайдути е доста разпространен. Тя кука три дни преди Благовец или рано пред Благовец, но във всички случаи в смисъла на преждевремието, с което предизвиква злини на излезлите в гората хайдути - хващат ги турците, пушка убива войводата, разболява се войводата, зима сварва дружината и им замръзват пушките, избиват дружината и т.н.[14] Във всички варианти на този мотив зло спохожда хайдутите.

Става ясно, че отрицателните характеристики на кукувицата във фолклорните представи не са случайност или изключение. Дори напротив - те са в равностойна позиция с положителните. Така че двойнознаковото присъствие на кукувицата в хайдушките песни е съвсем логично. Дори считам, че е съвсем в порядъка на логиката на фолклорното мислене, като се има пред вид изложеното дотук, точно чрез амбивалентната същност на персонажа на кукувицата да се обозначи нарушения порядък, тя е знак за нарушен порядък, а останалото е следствие.

Така в този кратък текст съществуват в стратиграфски порядък система от митологични, обредни и обредно-митологични представи и знания и техните варианти в историко-героичен план съобразно новата конкретна етноисторическа ситуация. А в тази ситуация етническото зло са „турци гаджали и царски низами", които са причина за нарушения порядък в етническия социум и срещу които се изправят „седемдесе момка". Ако се обобщят разсъжденията върху цитирания текст се очертава една сложна схема, в която общоетническото състояние на хаос е причина за нарушаване на порядъка и в годишния календарен цикъл, в който определено място заема хайдушкият годишен цикъл, чиято задача е възстановяването на порядъка в състоянието на етноса. Графично тази схема може да изглежда приблизително по този начин:

↗ състояние на хаос ↘
ЕТНОС ↑ годишен цикъл
↖ хайдушки цикъл ↙

В някои текстове гората също е персонаж, изпълняващ ролята на съветник на героя. Но това е само една от многото ѝ функции в хайдушкия епос. Както вече стана дума, като естествена среда на хайдутството, тя заема особено важно място във фолклорно-митологичното мислене. По-голямата част от това, което „става" в хайдушкия епос е в гората - там се събира дружина, там се избира войводата, там се полага клетва, там стават двубоите с противника, там се обира царска хазна, там водят своите годеници войводите, там лежат болни и ранени героите, там са птиците, които се грижат за тях, там се правят хайдушките сватби и т.н.

Това е мястото, където властват силите на отвъдното, там живеят всички митични същества, това е неорганизираното, некултурно пространство, в което не действат законите на човешкия социум. Но то се усвоява от хайдутите и те са свои за него и според фолклорно-митологичните представи те добиват друг, различен от този на обикновения човек статус. Дори в известна степен може да се говори и за определени медиативни функции на хайдутина между човешкия свят и отвъдното поради непрекъснатият му контакт с отвъдното, със свръхестественото, а също и поради придобитите от него свръхестествени качества, поради цикличното му ежегодно преминаване от пространството на социума в пространството на митичното, съпроводено с извършване на определени обредни действия, поради непрекъснатото му излизане и връщане в гората.

Интерес в това отношение представляват песните с мотив хайдушка сватба. Два са моментите, подсказващи наличието на архаичност в този мотив и съответно на по-стари митологични представи. Попарването на гората от „слана есенна" и слизането на хайдутите „в Сливена града". Следствието е спасяването на дружината или залавянето (избиването ѝ) от турците, или убиването на пашата, или раззиждането на дружината.

Във всички случаи на преден план стои идеята за двубоя с етническия враг и оцеляването на етноса. Но в контекста на тази идея от по-късното етническо състояние прозират белези от негови по-ранни състояния, съпроводени и с по-ранни митологични представи и вярвания.

И тук, както в мотива за преждевременното закукване на кукувица, е налице своеобразно нарушаване на порядъка в хайдушкия цикъл поради ненавременната промяна в природния цикъл, погледнато на синхронно равнище:

*Паднало й слана есенна*
*между Илинден и Петровден,*
*да й горила и палила,*
*хем на полето тревата*
*и на гората листата,*
*най-много слана ослани*
*в Сливенските балкани,*
*в Сливенските боази.*

Погледнато в хронологичен ред сланата в този текст пада между Илинден и Петровден, т.е. между втори август същото лято и дванадесети юли следващата година, което означава, че може да се приеме (според този текст), че съвсем не е ненавременна, а е в началото на есента, в нормалното годишно време - като първи вариант. Като втори вариант е възможно да се приеме, че сланата паднала между Илинден и Петровден, в рамките пак на една година като продължителност, но в две различни лета, т.е. преди деня Петровден. Основание за такова предположение е един от текстовете, в който сланата пада „сред лете по Петрови пости", т.е. преди самия Петровден. И третият вариант е, че сланата пада между Петровден и Илинден, така както е точно обозначено в три текста с този мотив. Става ясно, че определено надделява идеята за падането на есенната слана "сред лете" по Петрови пости или между Петровден и Илинден. В един само от текстовете (цитираният тук) не е посочено лятото като време, когато пада сланата. А в друг текст, в който сланата също пада между Илинден и Петровден е точно определено: „сред лете слана да падне, помежду Илинден и Петровден". Възможна е неволна смяна на реда на празниците от страна на изпълнителя или неволно пропускане на стиха с обозначението „сред лете". Но в случая е важно ясното подчертаване, че сланата пада сред лятото, което фактически е преждевремие.

От гледна точка на семантиката на основния образ в този мотив едва ли е възможно друго по-точно обяснение, освен това, че тази необичайна слана представя прикрито мотива за изгарянето на Света гора в митопоетичната традиция. Тази идея има своето сериозно основание, много добре обосновано от автора й[15]. А конкретно цитираният текст казва, че най-много са осланени (изгорени) Сливенските балкани, в които се намира известната Малка Света гора[16]. Може би по-точно би било да се каже, че тук става дума за вариант на мотива изгарянето на Света гора от митопоетичната традиция в един следващ етап от тази традиция, но вече в съответствие с новата идейна платформа на хайдушкия епос и вече с онази семантика, която актуално се вписва в тази идейна платформа.

Много са белезите, които, вплетени в този мотив подсказват, че вероятно става дума за пространство с определен култов характер, а също и за определен времеви акцент във времевия порядък.

Есенната слана пали и гори посред лято - между Петровден и Илинден, когато слънцето е в апогея на своето движение - от една страна, а от друга - по средата на хайдушкия цикъл. И в двата случая е налице ненавремие, или по-точно казано, преждевремие, което е знак за нарушен порядък. И съответно следствието е в същия смисъл. Сланата изгаря на гората листата, но въпреки това остава едно дърво:

*сал едно дърво остана,*
*под него лежат юнаци,*
*дор седемдесе и седем*
*и двама млади войводи.*

Ако се възприеме идеята, че в текста „в Сливенските балкани" контекстуално се локализира Малка Света гора то и останалото само дърво е вариант на нейния образ и още по-конкретно, може да се приеме, че то в случая се явява център на това пространство. Света гора в митопоетичната традиция е свещена планина[17], а свещената планина е вариант на митологемата световно дърво. В случая и дървото, което остава, е хипостаз и на образа на световното дърво. Под него се намират седемдесет и седем юнака. Бидейки под него те са в защитена позиция спрямо настъпилия безпорядък във времето и пространството. И именно това дърво, като център на Малка Света гора, организира това време и пространство и в ролята си на медиатор[18]. Така в свещената планина (Малка Света гора) настъпва безпорядък, предизвикан от преждевременната слана (пожар), гората е изгорена и хайдутите са застрашени и трябва да я напуснат. Всъщност в конкретния случай мотивът хайдушка сватба е свързан конкретно с идеята за „раззиждането" на дружината, което от своя страна означава краят на годишния хайдушки цикъл. Точно за слизането на хайдушката дружина в „Сливена града" говори текстът. Така в системата на идейното синхронно равнище хайдутството, хайдушкото време в рамките на годишното календарно време нещата са точно определени. Но под този „бистър" на пръв поглед пласт в хайдушкия епос прозират смисли, които отвеждат в дълбините на по-архаични пластове. Те се отнасят най-вече до събирането на хайдушката дружина като вариант на етническото войнство, обредните действия около клетвата и изборът на водач, мотивите за двубой с противника, движението и действията на четата, топонимичната и именна система и обвързаността ѝ с етническото знание, съхранено в преданията и легендите, усвояването на пространството и неговата сакралност, времевото съответствие, и не само то, между сакрално и профанно и т.н.

В разглеждания конкретен текст движението на хайдушката дружина под формата на сватба е движение от гората към града. От гледна точка на човешкия социум това е движението от некултурното към културното пространство. Но имайки предвид вероятният очертал се модел: гора - Сливенски балкани - Малка Света гора - свещена планина - световно дърво и възможният годишен хайдушки цикъл е налице движение от сакралното пространство и време към човешкия социум. Затова и в повечето хайдушки песни с този мотив хайдушката дружина слиза в града. Това слизане е от високото сакрално място. Това движение е свързано с преминаване на граница между две пространства и то може да се осъществи единствено и само чрез някакъв обред с преминаващ характер. Хайдушката сватба не е същинска сватба. Или по-точно казано тя е същинска, но от гледна точка на хайдушкия епос, тъй като и тя, както сватбата в обредната система е акт на преминаване от едно етносоциално състояние в друго, чрез нея се осъществява преодоляване на специфични пространство и време, и постигане на конкретна цел от гледна точка на епическото съдържание и семантика. Тя следва модела на сватбата като един от най-важните моменти в българската фолклорна култура[19]. Ползва го в съответствие с конкретната идея и потребност на хайдушкия епос. Тя е и специфичен вариант на епическа сватба[20]. Още по-конкретно, тя е хайдушки епичен вариант, обвързан семантично с хайдушкия епос. В случая онова, което е определящо за изграждането на този вариант е същността на сватбата като най-важния преминаващ обред в йерархията на социализиращата обредна система[21]. Преодоляването на границата между двете пространства, връщането на дружината в социума се осъществява под формата на сватбено шествие. Това преминаване може да се осъществи единствено и само чрез травестията - в случая преобличането на мъж като жена и по-конкретно като булка. Това преобличане обезпечава напускането на сакралното пространство и преодоляването безпрепятствено на границата. Обратният знак на травестията осигурява защитата на участниците в преминаващото шествие срещу злите сили, които властват в предизвиканото състояние на хаос. В синхронен план преобличането също обезпечава дружината за нейното безпрепятствено слизане в града и раззиждането ѝ, измъкването ѝ от преследващата ги потеря, или отиването при пашата и убийството му от булката. Краят на шествието във всички случаи е в града (населеното място) и в повечето случаи то свършва с убийството на пашата - етническия враг (етническото зло). Убиването на злото е акт, който увенчава края на шествието от горното (сакрално) пространство и завръщането при своите в града (селището). Убийството увенчава и края на годишния хайдушки цикъл. При извършването на убийството всъщност се осъществява и детравестирането на персонажа булка, която убивайки пашата слага край на шествието - то се разтуря, което значи, че участниците са пристигнали.

Така погледнато, като вариант на календарния цикъл, хайдушкият цикъл представлява, образно казано, пътуване, което започва, когато кукувица закука на Великия четвъртък, от света на човешкия социум към света на сакралното, където се съхраняват етническите реликви, знанията на етноса - там е светът на дедите, там е и вероятният „спомен" за старо култово средище (става дума за Малка Света гора край Сливен). Това пътуване продължава през лятното време (хайдушкия живот и действия) до запалването на „Сливненските балкани" от „слана есенна" и връщането при своите като сватбари в сватбено шествие, чийто край е премахването на злото (убийството на етническия противник). Това пътуване е пътуване на народния герой към реализиране на определената му от етническото съзнание функция на защитник на своите.

В това свое пътуване хайдутинът се среща с различни демонологични същества, с различни хора от различен етнически произход, общува с тях, участва в двубои, побеждава и е побеждаван, залавят го и загива, предаван е от своите, участва в обири на чужди и свои, убива по разбойнически, върши грехове, мъсти за накърнена лична и родова чест, отрича се от своите и отново се връща при тях и става герой. Във всичкото това многообразие и противоречия в образа на хайдутина доминира героичното като основна негова черта. И това е особено добре подчертано и личи осезателно в онези моменти от пътуването му, които водят към отвъдното и общуването му с демоничните и хтонични сили, със света на дедите и божествата чрез посредници.

В контекста на идеята за следи от инициации в хайдушкия епос от Сливенско стои и един сюжет от Котленско, свързан с конкретна историческа личност - Иванчо Нончев - четник в четата на Хаджи Димитър[22].

Текстът е много кратък и обяснява участието на местния герой в четата на прочутия войвода. Но за разлика от останалите мотиви относно избора на героя да стане хайдутин и включването му в хайдушката дружина в този текст това се осъществява по твърде особен начин, някак си непривичен за хайдушкия епос. Героят, Иванчо Нончев от Котел, се загубва:

*Че са Иванчо загуби,*
*Иванчо Нончев от Котел,*
*в Плаково и балканите,*
*из Тичанските лонгози.*

Загубването на героя става не къде да е, а в балканите и гъстите им гори. Освен това е конкретизирано пространството, местата, където се загубва. В точното им обозначаване е налице и конкретна идея относно битуването на героя в това пространство. В този смисъл трябва да се подчертае, че село Плаково се намира до Килифаревския манастир отвъд билото на Стара планина. Същото се отнася и за Тичанските лонгози, макар че те са по-близо до Котел. Загубването на героя отвъд „подготвя" следващото му появяване:

*Мряна го й риба гльтнала,*
*пък го на Вида бльвнала,*
*на Вида, долу в боаза.*

Героят се появява „намерен“ точно на определено място - на Вида, долу в боаза. Това е връх в Котленския балкан, намиращ се точно над Котленския проход, на юг от град Котел, което значи и на юг от билото на Стара планина, т.е. „отсам“. Освен това на този връх има „кале“ (крепост), чийто функции вероятно са били охранителни спрямо прохода[23]. Но тук бъдещият хайдутин се озовава по много интересен начин. Причината за загубването му е в това, че го поглъща мряна риба, а това, че се озовава на Вида е свързано с акта на „бълването“ му от нея и трябва да се отбележи - жив. И последното впечатляващо, което е и целта, че там Иванчо намира хайдушка дружина:

*Там си Иванчо намери*
*дванайсет мина дружина*
*с Хаджи Димитър тринайсет,*
*че са Иванчо записа*
*с дружина да ходи.*

Очертава се интересен модел на семантично-смислово мотивиране на промяната в статуса на героя. Вероятно са налице следи или по-точно словесен модел на древни обреди за инициация, водещи до промяна на социалния статус и още по-конкретно до утвърждаването правата на етническия воин. Загубването на героя, поглъщането му от мряна риба, престоят му в стомаха ѝ и „бълването“ му не къде да е, а на Вида са действия, които говорят за това. Още повече - героят преминава от отвъд отсам, където е „своето“ пространство, там са своите - тези, които са и творци на песента. А преодоляването на тези пространства става чрез мряна риба. Рибата е хтонично същество[24] и е едно от хтоничните същества, чрез които се осъществяват посветителните обреди[25]. Преминаването на героя от един статус в друг е съпроводено с преодоляване на пространство - на най-високата точка на планината - билото, идването му от горе (север) долу (юг), с междувременен престой в стомаха на рибата, която като хтонично същество е представител на отвъдното и както е в конкретния случай, престоят на героя в корема ѝ е аналогичен на престоя му в отвъдното, което пък е равно на смърт и „бълването“ му е равно на ново раждане за новия му живот със статус вече на хайдутин - етнически воин. Тогава вече е възможно „записването“ му за хайдутин в хайдушката дружина като равноправен неин член и съответно подчинен единствено и само на законите, действащи в нея, в съответствие с определените ѝ функции като такава.

Едва ли е случайно в един такъв кратък, безсюжетен текст от хайдушкия епос наслагването на действия и образи така плътно свързани в семантично-смислово отношение и така категорично да определят и регламентират динамичната промяна в развитието образа на героя и съответно промяната на неговия статус?! Едва ли може да се определят като случайни всички взаимовръзки и взаимозависимости, напомнящи цялостна система на някогашен обред[26]. Схематично тези „случки“ и действия изглеждат по следния начин:

| | | | |
|---|---|---|---|
| загубване<br>в балкани, лонгози<br>отвъд билото на<br>планината (север,<br>горе) | смърт<br>(временна смърт)<br>в корема на<br>„мряна риба“<br>преодоляване<br>на пространството | раждане<br>„бълване)<br>на Вида (отсам<br>билото)<br>долу=юг<br>в „боаза“<br>(прохода) | хайдутин<br>записва се<br>хайдушката<br>дружина.<br>Нов статус. |

Добре личи системността в развитието на идеята и крайната й цел. Всеки от елементите на тази система е точно мотивиран и обезпечен от гледна точка на взаимодействието му с останалите елементи. Тук искам само да подчертая очерталата се опозиция горе-долу равна на север-юг аналогична на отвъд и отсам. И още нещо относно престоя на героя вътре в стомаха на рибата. В други текстове става дума също за престой на хайдутите вътре в затворено пространство - в черква или пещера, подслонявайки се от ненавременен сняг и студ. Пещерата е също хипостаз на хтоничното, отвъдното... Макар в своя конкретен смисъл и функции двете затворени пространства да обозначават различни моменти във времевата структура на хайдутството (началото и края на хайдушкия календарен цикъл) по същество са семантично обвързани с неговата същност на етническо войнство. Явно моделът вън (горе=север=отвъд) - вътре (стомахът на рибата, черквата, пещерата) - вън (долу - юг, Вида, Сливена града) = отсам има определено място в хайдушкия епос от Сливенско и е натоварен с определени смисли. Динамиката на този модел следва движението на героя-хайдутин.

Този текст е показателен за съхранени в хайдушкия епос знания за съществували като основна институция в живота на етноса посветителни обреди и съхранената им функция до по-късни времена - вероятно ранното хайдутство.

А словесните модели в анализираните накратко текстове подсказват за наличието на специална организация на хайдутството като етническо войнство, неговата цикличност в рамките на годишното календарно време и ролята му в развитието на етноса, особено за конкретно определен период. Така, по своя смисъл и същност то, именно като етническо войнство, изпълнява функциите на институция, чрез която във времето на чуждоетническо робство се реализират етническите идеи.

---

1. **Иванова, Р.**, Епос, обред, мит. С., 1992, с. 10; 2. Този етап е наречен от Б. Н. Путилов „Архаичен юнашки (богатирский) эпос“ в „Пути реконструкции архаических форм славянского героического эпоса. В: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988, или „героико-исторически эпос“ в „Руский и южнославянский...“ Е. Теодоров нарича този слой „феодален“ след В. Я. Пропп, който го свързва с епохата на развитие на феодалните отношения в „Русский героический эпос...“, Цит. по **Иванова, Р.**, Цит. съч.; 3. Мифы народов мира, М., 1987, т. I, с. 294-297; 4. Пак там, т. II, М., 1988, с. 49; 5. Пак там; **Маринов, Д.**, Избрани произведения, С., 1981, т. I, с. 95; 6. Пак там, с. 346-349; **Георгиева, Ив.**, Българска народна митология, С., 1993, с. 52-54; 7. Пак там; 8. **Маринов, Д.**, Цит. съч., т. I, с. 157-159; **Петров, П. А.**, Етнографски елементи на Славяно-Балто-Германска общност, С., 1966; 9. **Маринов, Д.**, Пак там; 10. **Маринов, Д.**, Цит. съч., т. II, с. 128-131; 11. Пак там; 12. **Петров, П. А.**, Цит. съч., с. 21-31; 13. Пак там, с. 31-34; 14. Пак там; 15. **Калоянов, А.**, Света гора в българския фолклор (с оглед на Малка Света гора в Сливенско). В: Фолклорната традиция на Сливенския край, С., 1989, с. 57-58; 16. **Шкорпил, К.**, Спомен за Сливен и манастирите му, 1886, с. 42; 17. Мифы народов мира, т. I, с. 311; 18. Пак там, с. 389; 19. **Иванова, Р.**, Българската фолклорна сватба, С., 1984; 20. **Иванова, Р.**, Епос, обред, мит, с. 123-149; 21. **Иванова, Р.**, Българска фолклорна сватба; 22. В: **Демирев, Вл., Ников, Н.**, Блажена гора зелена (Хаджи Димитър и Стефан Караджа в Българската фолклорна традиция), С., 1994, с. 248; 23. Пак там, с. 250; **Раковски, Г. С.**, Съчинения, С., 1984, т. III, с 65, 439, 451; 24. Мифы народов мира, т. II, с. 391-393; **Маринов, Д.**, Цит. съч., т. I, с. 174-176; 25. Мифы народов мира, т. I, с. 544; 26. Пак там, с. 543-544; 27. Пак там, т. II, с. 311.

# КАРЛОВСКОТО ЖЕНСКО ДРУЖЕСТВО „ВЪЗПИТАНИЕ“

## Пенка Тодорова

Процесите, които настъпват в българското възрожденско общество, позволяват да се постави началото на приобщаването на българската жена към идеите на новото време. Настъпилите след Кримската война икономически промени оказват съществено влияние върху положението и общественото издигане на жената. Обръща се вече по-голямо внимание на девическото образование, увеличава се броят на учащите момичета.

От всички тези процеси не изостава и Карлово. Той - както пише д-р Иван Богоров - е „един от най-ръкоделните градове в Турско“[1]. Град с добре развита домашна промишленост, занаяти и търговия, както и другите подбалкански градове.

Развитието на обществения дух и жаждата за образование извикват на живот две нови организации. През 1869 година, едновременно с възникването на Ученолюбивата дружина, се създава и женско дружество „Възпитание“. Дружеството възниква 12 години след основаването на първото женско дружество в страната - Ломското.

Голяма заслуга за създаването на карловското женско дружество имат Анастасия Райнова и Аница Пулиева. В две предварителни събрания, които се състояли в домовете им били поканени по-видните мъже и почти всички жени от различни слоеве на карловското общество.

„На 14 септември 1869 година, съобщава неизвестен дописник от Карлово, със старанието на някои от по-чувствителните и по-развитите ни съгражданки и особено с неуморното трудене на ученолюбивите и благородни госпожи Анастасия учител Райнова и Аница Пулиева става едно събрание, в което се изложиха големите добрини на отечеството ни, които могат да произлязат от умственото развитие на женския пол. (Тъй) като жената има и голямо влияние върху образованието на детето и може със своето развитие да спомогне за по-скорошното образование на милий ни народ, реши се съставянето на едно женско дружество, чиято цел е събирането на пари за изучаване на младите ни девойки“[2]. На учредителното събрание държат речи Анастасия Райнова, дъщеря й Ека Райнова, а също и учителят Димитър Попов и Митко Астарджиев. В словото си Ека Райнова изтъкнала, че жените в Карлово трябвало да се сдружат и да заработят без разлика богати и сиромаси, учени и неуки, млади и стари за подобряване на местното девическо училище и разширяване на просветата сред жените.

Приет бил устав на женското дружество, в който залегнали най-важните му цели:
„Да се грижи за образованието и възпитанието на женския пол.
Да снабдява бедни девойки с книги и други потребности.
Да уреди и поддържа своя читалня в дружествения салон“[3].

За празник на дружеството бил избран 25 март - Благовещение. Съвсем наскоро след учредяването на дружеството записалите се членки са 70, които събират помежду си 9070 гроша. Събраната сума се разпределя, както следва: „две членки записват по 1040 гроша, три по 520 гроша, две по 315 гр., шест по 208 гр., голямото мнозинство записва от 100 до 20 гроша, две жени записват по 10 гр., а баба Нона - 1 грош“[4].

Въодушевен от идеите на дружеството Христо поп Василев заедно с останалите свещеници се отказват от таксите сарандар, в полза на женското дружество и отправят молба към всички жени да станат членки на основаното дружество „Възпитание“ и подкрепят неговите задачи.

Само с висока съзнателност на карловки, за които дружеството става средище на обществена дейност, трябва да се обясни фактът, че новата организация само на 28.ІХ.1869 г. събира 27 166 гроша и 30 пари от 143 членки, а в скоро време събира от града 40 000 гроша.

„... Женското ни дружество „Възпитание" като гледаше, че досегашното ни девическо училище не отговаряше никак на нуждите, въодушевено от истински патриотически чувства, почти всекидневно се грижеше как и колкото е възможно по-скоро да го направи да отговаря на нуждите ни. А това беше възможно само с въздигане на ново девическо училище"[5].

Разполагайки с необходимите средства, дружеството решава да се започне строежа на девическото училище, като го пазаряват с първия майстор на дюлгерите за сумата от 40 000 гроша.

Докато трае строежът на девическото училище се получават дарения от Мария Пулиева, жена на Найден Геров, Тодор Хр. Пулиев, Елисавета Пулиева, Евлоги и Христо Георгиеви.

Братята Евлоги и Христо Георгиеви внасят на името на дружеството сумата от 30 000 гроша, от лихвите на тая сума, внесена при 8%, дружеството се надява да разполага с постоянен доход от 2400 гроша на година. Настоятелството на женското дружество отправя благодарствено писмо до дарителите, което е подписано от Аница Пулиева - председателка, Анастасия Райнова - подпредседателка, Неда Астарджиева - касиер и следните членове-попечителки - Марийка Кискинева, Елена Хаджиоглу, Мария Астарджиева и др.

Женското дружество изразява благодарност и към еснафските сдружения в града, които помагат при строежа на сградата и набирането на средства. Все по това време женското дружество получава дарения от редица родолюбиви българи - Мария и Найден Герови и учителката Рада Гугова от Пловдив, Тодораки Хр. Пулиев от Одеса.

За успешното завършване на девическото училище заслуга има и духовникът Кирил Нектариев, който подарява 50 000 гроша. Поради добрата организация и наличието на крупни парични средства, строежът е завършен за кратко време. През 1871 г. девическото училище отваря врати.

Настоятелството на женското дружество освен, че осъществява надзор върху девическите училища, се грижи и за назначаване на учителки с добра подготовка. В новооткритото училище била наета Йозефа Ираскова - чехкиня, която била доведена в България от карловските сестри Горанови, които учели в Прага. Йозефа-Богдана Хитева станала учителка по ръкоделие, а по-късно учителства в Калофер. През учебната 1872 година за директорка на девическото училище била назначена монахиня Евгения Анна Бояджиева - съратничка на Васил Левски. Монахиня Евгения завършила белградската висша женска школа, била изключително всеотдайна и изразходвала част от скромната си заплата, за да снабди с книги бедната училищна библиотека. В девическото училище учителствали по това време и Евпраксия Райнова и Христина Печова.

Женското дружество полага големи грижи за поддържането на откритото през 1870 г. неделно девическо училище, предназначено за девойки, които не могат да посещават редовни учебни занятия и за възрастни жени, които желаят да учат. Ежегодно две учителки „ограмотяват 40-50 карловки"[6]. Работата на това училище се следи от настоятелство избрано от дружеството. Наред с елементарните познания се изнасят беседи, четат се книги, дават се практически съвети и др.

За кратко време женско дружество „Възпитание" става много популярно и всички жени, независимо от възраст и материално положение, се интересуват от неговата дейност и се надпреварват според силите си да допринесат за неговото издигане. Дори най-възрастните не стоят настрана от дружествените работи. „Когато през

1871 г. във връзка със строежа на девическото училище Марийка Герова (родена в Карлово), Анна Пулиева и Анастасия Райнова обикалят града месец и половина, за да съберат доброволни помощи, неволно пропуснали къщата на възрастна бедна жена, тя се наскърбила много, и когато мисията се върнала обратно при нея, старицата извадила не само приготвените за дар чорапи, но и 5 гроша, които била скътала“[7]. Всичко това говори, че женското дружество обхваща на широка демократична основа различни слоеве жени - млади и стари, неграмотни и образовани, бедни и заможни.

Дружеството полага изключителни грижи за библиотеката в дружествения салон. Библиотекар и помощник библиотекар се грижат за наличните книги. При посещението си в Карлово през 1871 г. мис Ивенс - английска мисионерка, е впечатлена от чистотата на карловските къщи и с вкус подредените цветни градини. Остава приятно изненадана от дейността на женско дружество „Възпитание“ и констатира високото ниво на карловката, и че в културно отношение тя изпреварила жените от много други големи градове. Мис Ивенс посещава и „образцовите женски училища и читалището на женското дружество „Възпитание“[8] и остава твърде доволна. В писмо до съпруга си мис Ивенс пише: „Карловката е идеална гражданка, мила съпруга, добра и нежна майка и трудолюбива домакиня. Такава жена може да се ражда само там където въздухът вечно е напоен с аромата на розите и където общият лозунг е „в постоянството е успеха“[9]. Снабдяването на библиотеката на женското дружество с книги и периодични издания е ставало чрез закупуване на част от тях, други се получавали като дарение от читалища, редакции и частни лица.

Основна част от цялостната културно-просветна дейност на женското дружество „Възпитание“ е лекционната, която се посещава не само от организирани членове, но и от много граждани, което значително допринася за умственото им развитие. Наред с това дружеството се стреми да привлече по-широк кръг жени, обсъждайки различни въпроси - от положението на жените, историята на българския народ и държава, до хигиената, храненето и отглеждането на децата. Сред лекторките се изявяват Ека Попова, Богдана Хитева, Евгения Бояджиева, канят се и членове на Ученолюбивата дружина. Всеки неделен ден се уреждали сказки на различни теми - за делото на Кирил и Методий, за църковния въпрос и др.

Женското дружество активно се включва в подготовката и осъществяването на театралните представления в града, дело на Ученолюбивата дружина. С помощта на женското дружество, Кина Василева - ръководителка на курса по ръкоделие в девическото училище, ушива роклите за пиесите „Геновева“ и „Иванко“[10]. На представлението присъствали и местните турски първенци, начело с мюдюрина.

Благотворителността на женското дружество не заглъхва. През 1876 година се събират помощи за пострадалите жители на град Клисура. На 14 декември 1876 година в Карлово пристига леди Емили Странгфорд - съпруга на виконт Пърси Уйлямс Странгфорд - аташе и секретар на английското посолство в Цариград, който подкрепя българите по време на църковно-националната борба. Той умира през 1868 година, но тя продължава да се интересува от съдбата на българския народ. Леди Странгфорд купува голяма къща и обзавежда 50 легла, където били настанени пострадалите и болни клисурци, а през Освободителната война и руски войни. За обслужване на болницата бил назначен персонал от англичани, д-р Стоокър и двама санитари. През 1877 г. леди Странгфорд е тържествено посрещната от членките на женското дружество и граждани. Евгения Бояджиева произнася словото „ Да живей леди Странгфорд “. В труда си „История на женското дружество „Възпитание“ - Карлово Ана Кузманова разкрива признателността и любовта на карловската общественост към леди Странгфорд. Женското дружество взема мерки да ѝ бъде направен подарък за спомен. С това се заема Евгения Бояджиева. „Госпожа Евгения, учителка, винаги съучастница в обществените работи на града, взема връх себе си грижата да изплете една покривка на благородната англичанка, която от своя страна подарява един брилянтен пръстен на Анастасия Райнова, а ликът си на г-жа Евгения“[11].

Многостранни са отношенията между революционната организация и женското дружество в Карлово. Васил Левски има редица сподвижнички и укривателки в родния си град. Сред тях са Анастасия Райнова, инициаторка за създаването на женското дружество, дъщеря ѝ Ека Попова - съпруга на д-р Киро Попов - първият дипломиран лекар в града, член на революционния комитет, Евгения Бояджиева - укривателка и съратничка на Левски, сестра ѝ София е жена на първи братовчед на Васил Левски. Мария Фурнаджиева, настоятелка в женското дружество е леля на Левски, съпруга на богатия търговец Иван Фурнаджиев, дал голяма сума за революционната организация. До него Левски пише няколко писма „Господа Ивана Фурнаджиев и синове“ и друго с обръщението „Калеко Иване и вие Петре и Христо“.

Дъщерята на най-верния съратник на Левски, Ганю Маджареца - Мария, ушива по поръчка на Апостола знамето на Карловския революционен комитет, а по-късно по поръчка на Волов и знамето, с което е обявено въстанието в Панагюрище. „За щастие карловското знаме се намираше при нас, но без дръжка. Намерихме набързо едно неокастрено дърво, на което Икономов го привърза надве-натри, понеже нямаше и гвоздей да го заковем“ - пише Захари Стоянов[12].

При ушиване на първото знаме вземат участие и племенничките на Левски - Гина и Мария. Сестра му Яна Начева също е членка на женското дружество „Възпитание“.

След Освобождението карловското женско дружество продължава своята активна дейност. През 1885 г. се образува дружество „Милосърдие“ клон на женското дружество. В 1890 г. то открива забавачница, а през 1892 г. участва в Пловдивското изложение. През 1896 г. съгражда театрален салон, в 1910 г. открива ателие за горни дрехи, създадено за поддържане на бедни семейства, в 1912 г. открива старобедница, през 1916 г. открива професионално училище „Ана и Тодор Пулиеви“ и девически гимназиални класове, а през 1918 г. създава фонд за построяване на прогимназия.

Женското дружество „Възпитание“ - Карлово изиграва огромна роля за издигане на културно-просветния уровен не само на родния град на Апостола като цяло. То вписва своя принос в българската история и допринася за издигане на духовния ръст на нацията, за оцеляване на българския дух през Възраждането. Скромните членки на женското дружество, радетелки за наука и просвета, оставят светли страници в историята на нашето минало. Техните имена живеят в народната памет.

---

1. **Богоров, И.**, За народна свяст, добро поминуванье и родна реч. Пловдив, 1970, с. 211; 2. Македония, III, бр. 48, 25 окт.1869; 3. Устав на женско дружество „Възпитание“, ГИМ-Карлово; 4. Македония, III, бр. 43, 6 окт. 1869; 5. Право, V, бр. 20, 17 юли 1870; 6. **Паскалева, В.**, Българката през Възраждането, С., 1984, с. 184; 7. Пак там; 8. **Чолакова, М.**, Българско женско движение през Възраждането 1857-1878, С., 1994, с. 133; 9. **Кузманова, А.**, История на женско дружество „Възпитание“ (ръкопис) - ГИМ-Карлово; 10. **Попов, Ив.**, Миналото на българския театър, т. II, С., 1942, с. 554; 11. ДА-Пловдив, ф. 56, оп. 1, а.е. 2, к. 40; 12. **Стоянов, З.**, Записки по българските въстания, С., 1981, с. 282.

# ЯМБОЛСКИТЕ ЕВРЕИ В КУЛТУРНИЯ ЖИВОТ И НАЦИОНАЛНО-РЕВОЛЮЦИОННИТЕ БОРБИ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

**Добрина Берова**

Векове наред в мир и разбирателство живеят българи и евреи в Ямбол.

В епохата на османското владичество освен чисто битовото сътрудничество и общите икономически интереси в развитието на занаятите и търговията, ги обединявало и еднаквото отношение на турската власт към тях - като към рая. Това водело до консолидация на двата етноса както в борбата им за свобода, така и за културен просперитет на града.

Първите писмени сведения за еврейско присъствие в Ямбол датират от XVI век. В книгата на даяна Йосеф бен Лев от Битоля, писана през 1550-1570 г. се съобщава за убийството на ямболски евреин от турски банди[1]. Век по-късно, през 1668-1671 г. шалиахът Моше Алеви Нази посетил няколко големи еврейски центрове в Балкана, сред които и Ямбол. След него гост на града бил шалиахът Йосеф Р. Коен през 1675-1677 година. От тези посещения следва изводът, че ямболската еврейска община е била богата, защото шлихим посещавали предимно ония еврейски центрове, в които живеели богати евреи[2].

През 1687 г. в „Пътуване от Крим през Добруджа за Одрин и Цариград" турски пътешественик съобщава, че раята в града се състои от български, гръцки, еврейски и сръбски неверници.

Ямболските евреи били будни и предприемчиви хора. Славата им се разнесла из Турската империя, което дало повод на султана да пресели голяма група ямболски евреи в Цариград. По данни на проф. Аврам Галанте те построили в квартала Хаджи Иса своя синагога под името „Каал Ямпол"[3].

В първите си бележки от времето на Руско-Турската война (1828-1829 г.) Енехолм съобщава за съществуването на 600 евреи в Ямбол, а Самуел Сейше допълва, че квартал Каргона бил заселен от българи и евреи и в града имало две синагоги[4].

По време на Кримската война в Ямбол живеели 120 еврейски семейство (600-700 души).

За живота на ямболските евреи през Възраждането съществуват доста и интересни данни, повечето от които се преплитат с имената на фамилиите Криспин и Басан.

Името на фамилията Криспин вероятно идва от селището в Испания, от което са дошли. През 1750 -1760 г. синът на Гамлиел Криспин - Аврам (Меркадо) бил назначен за равин в Ямбол. Той бил уважаван като спокоен и улегнал човек и успял да спечели благоволението и уважението на съвременниците си. Синовете му Бохор и Хаим също станали равини в Стара Загора и Ямбол. Последният - Хаим - имал седем синове, на които дал високо за времето си образование[5].

Първородният син на Хаим - Рафаил - бил председател на еврейската община, владеел много езици, бил виден търговец и редовно посещавал Виена. На свои разноски той основал и поддържал еврейско училище Талмуд-Тора и довел от Одрин учителите Барух Ицхак Митрани, Бенцион Цемах, ученият Авраам бен Йеуда и други да ограмотяват местните будни младежи. В училището се преподавало на иврит. Със собствени средства Рафаил Криспин издигнал красива синагога[6].

В дописка до в. „България“[7] се изказва благодарност на председателя на еврейската община за отличното му сътрудничество с българската общественост в Ямбол: „Господин Рафаил е достоен за всяка признателност. Той много заслуги е принесъл и принася за нашите учебни заведения. Ученолюбив и деятелен, господин Рафаил се труди като чист българин за всяко общо добро на нашия народ“.

След смъртта на Рафаил, синът му Шмуел заел неговите постове и задължения. Заедно с Митрани всяка събота следобед организирали сказки, на които запознавали енориашите със съдържанието на Танаха. По времето на Априлското въстание равинът Бохор Криспин в делегация с няколко българи се явил при Шевкет паша с молба да пощади града и да спаси населението му от избиване[9].

Друг виден ямболски евреин по това време, свързал името си с освободителните борби на българския народ срещу османското владичество е Моше Соломон Басан (Соломоноолу). Наследил от баща си солидна търговска фирма, основана през 1821 г., той е от видните и авторитетни ямболски първенци[10].

В навечерието на Освобождението (1878 г.), когато башибозуци вилнеели около Ямбол, делегация, начело с Моше Басан, се явила пред валията с искане да им се отпусне оръжие за въоръжаване на 200 души местна полиция, която да брани града от изстъпленията на башибозуците. Влизайки в склада, решили да вземат повече пушки. Валията разбрал това и наредил цялата делегация, начело с М. Басан, да бъде заточена в Одринската крепост. Освобождаването им става благодарение застъпничеството на влиятелни български граждани[11].

След Освобождението Моше Басан е избран за делегат на Областното румелийско събрание. Дълги години оглавявал еврейската община и бил съветник в ямболската градска община.

Соломоноолу бил първият ямболски евреин, който веднага след Освобождението наел българския учител Жельо Иванов да учи децата му на български език, заедно с други еврейчета. По-късно синовете му станали учители по български език в еврейските училища в Ямбол, Сливен, Бургас, София и други градове[12].

Благодарение на авторитета си, по време на Освободителната война ямболските евреи запазили Лозенград[13] и прогонили черкезите-грабители, придружаващи турската армия. Те дали подслон и на своите сънародници от Стара Загора, когато турците подпалили града им[14].

Училището е едно от средищата за общуване и център за запазване и разпространяване на еврейските културни традиции.

Първите данни за съществуването на еврейско училище Талмуд-Тора са около 1860 г., когато равинът Рафаил Криспин положил основите му. То се свързва с имената на споменатите вече учители Митрани и Цемах[15]. По това време, през 1860 г. в Париж Адолф Кремло полагал основите на организация Алианс израелит универсал, която имала за цел разпространяването на френски език и култура сред евреите в Турската империя. През юни 1870 г. 20 ямболски евреи станали членове на Алианса. Начело на еврейската община застанали млади и просветени хора, които решили да докарат учител от Алианса за построеното вече училище, съобщава се в дописка до в. „Виенска поща“[16].

В алиансовото училище, освен общата програма на българските училища, се изучавали иврит, еврейска история и религия, като редовно се посещавали богослуженията в Синагогата. При посещението си през 1885 г. в Ямбол, инспекторът на Алианса Париенте съобщил в доклада си, че в града имало евреи с голяма ерудиция и запознати със съвременната еврейска литература[17].

Както през Възраждането и в следосвобожденската епоха, така и днес проблемът за Родината никога не е бил спорен сред ямболското еврейство. От далечното минало до днес те считат за своя родина държавата, в която са се родили, живели и получили своята култура.

---

1. **Ардити, Б.**, Видни евреи в България, Тел Авив, 1971, т. III, с. 138-139; 2. Пак там; 3. Пак там, т. II, с. 275-282; т. III, с. 138-139; 4. **Аврамов, И.**, Поглед към историята на българските евреи през XIX век; 6. Ардити, Б., Пос. съч., т. III, с. 140-142; 6. Пак там, с. 159; 7. България, Цариград, бр. 69, 13.VII.1860, с. 4; 8. **Ардити, Б.**, Пос. съч., т. III, с. 139; 9. **Рахамимов, М.**, Българските евреи и националноосвободителните борби на българския народ. Годишник на Обществена културно-просветна организация на евреите (ГОКПОЕ) № 13, 1978, с. 59; 10. Тракиец, Ямбол, бр. 675, 26.III.1939, с. 2; 11. **Самуилова, Д.**, Паметник за благородството на българския народ и интернационализма на БКП. ГОКПОЕ, № 9, 1974, с. 33 и **Мордехай, Й.**, Пос. съч., с. 14; 12. Тракиец, Ямбол, бр. 675, 26.III.1939, с. 2; 13. **Коен, Д.**, Българските евреи по време на Освобождението. ГОКПОЕ, № 4, 1969, с. 182; 14. **Ардити, Б.**, Пос. съч., т. III, с. 139; 15. Пак там; 16. **Ешкенази, Е.**, Евреите на Балканския полуостров през XIX век. ГОКПОЕ, № 9, 1974, с. 127; 17. **Ардити, Б.**, Пос. съч., т. III, с. 140.

---

# ОСВЕЩАВАНЕ НА НОВО УЧИЛИЩЕ - ВЪЗРОЖДЕНСКИ УЧИЛИЩЕН ПРАЗНИК

### Невена Даскалова-Желязкова

Съществен дял в системата на училищните празници от втората половина на XIX век заемат тези, които са свързани с отриването на ново училище (сграда) или началото на нова учебна година.

Възникнали по време на Възраждането те имат, макар и скромен, принос за културно-националните процеси. По-пълното им изследване би допринесло да се разкрият връзките между тях и традиционните празници.

В настоящото съобщение правим опит да проследим по хронологичен ред празненствата, въз основа на дописки във възрожденски вестници, на данни от летописни книги, отчасти и на описания в художествената литература.

През 1857 година се открива ново училище в град Севлиево. Денят е св. Петка. По този повод в дописката до в. „Цариградски вестник" четем: „Случи се да съм там на пресветата св. Петка, който ден трябва да се назначи за първобитен и най-тържествен за севлиевските учители, понеже като се свърши в черквата Божествената служба, поканиха се жителите на водосвещение в училището, което направиха и наредиха с всичките нужни вещи..." Празненството по-нататък продължава с благодарствени слова[1].

Освещаването на училище в град Копривщица става на празника на св. Богородица. „Множеството от народ и от двете църкви с песни и пеяния, свещеници със свещенически дрехи вървят с народа до учителите..." И всички заедно се отправят към училището за водосвета[2].

През 1859 г. се освещава новооткритото училище на българите в Болград, Бесарабия. Тържеството започва след църковна служба, а в училището се отслужва „молебствие с водосвет". Тук присъстват граждани, чиновници от колониалното управление, военни „офицери от стоящия тук батальон, училищното настоятелство, всички учители и почетните граждани". След водосвета се устройва тържествена трапеза, предложена от настоятелството[3].

През 1860 г. се освещава ново училище в град Шумен на празника на „Свети Ангели". „Тържеството се зафана в черквата като се изрече слово... и на конец се заключи за народността, съгласието, единомислието и попечителството на учебните наши заведения..." След това празненството продължава с водосвет в училището в присъствието на ученици, учители, свещеници и други граждани. Слово произнася учителят Илия Блъсков. Тържеството завършва с песен, изпълнена от учениците[4].

През 1862 г. на 25 юли, също празничен ден, се освещава Централното училище в град Варна. „Тогава не минува никой параход и гражданите по-имаха време да дойдат - пише дописник до в. „България"[5]. Поканването се извършва посредством „билети" като се спазва йерархията. „Най-напред се призова Негово Превъзходителство нашего градски управител, сичките други царски чиновници, ... консули, варненския митрополит със свещениците, Негово Превъзходителство римокатолическия епископ Патре, ерменски владишки наместник със старейшините си, всички странни търговци, лекари, учители, градоначалници".

Освен специалните покани на видни места по кафенетата и други места се поставят обявления, написани на български и на гръцки език и приканващи всички, които желаят да присъстват на празника.

Украсата е представена от „венци и кадро на Н. Ц. В. ... султан Абдул Азис..., както и иконата на българските просветители св. св. Кирил и Методий. „Със златни букви върху черна таблица написана Кирилска азбука". Над нея е окачена иконата на светите апостоли Кирил и Методий „пред които висеше златно кандило, запалено и две ламбади с други две златни икони отстрани. На единия ъгъл беше красива маса, над нея глобус и географически картини по стените. На черна таблица написано с главни бели букви „Българско училище (на четири езици) съзидано със спомоществованието и ревността на доста похвалното варненско българско общество".

„Водосвещението - четем по-нататък - се пя на български в името на светите Кирил и Методий... като покровители на това училище". Слово произнася г. Доброплодни на турски, на гръцки и на български. Слово произнася и представител на турските власти в града, който подчертава необходимостта от изучаване първо на матерния език, „което е най-лесно средство в напредването в науката и другаде, а после да учат и други странни езици". Тържеството приключва с песента „Многая лета, мирна лета", изпята от учениците. Накрая домакините-учители и ученици изпращат гостите и на „всеки се даде чинно и по един вишнап"[5].

През 1863 г. се открива девическото училище в град Стара Загора с учители Анастасия Тошева и Парашкева Денкова. Характерно за този празник е, че след водосвета за първи път се произнася слово от жена. Това прави силно впечатление на присъстващите, поради своята емоционалност. Мото на словото са думите „Всяко дело от бога да се начева и в бога да се окончава", думи съдържащи целия смисъл на доброто благополучно начало. След това учителката казала: „Почитаеми, господа, и любезни ми госпожи, събрани днес на това тържество да осветим началото на нашето поприще нека въздадем слава и чест Вышнему Богу нашему, който е начало и конец и да го помолим да благослови началото на нашето предприятие..."[6].

На 6 септември 1864 г. се открива Цариградското българско училище. От словата, произнесени по този повод, става ясно, че тържеството протича по начин, познат от предходните дописки. „Ето как ся отваря за сички ни общето на повдигане поприще, където всеки може невъзбранно да се представи и подвизава" - четем в словото, произнесено от Отец Григорий Хилендареца[7].

През 1864 г. на 14 септември изключително празнично протича освещаването на ново училище в град Карнобат. „На тържествената служба от трима свещеници се изрекоха молитви... След отпус на свещената служба, народът се заведе с църковен тържествен обред в училището, на което салонът се украсяваше от портретите на Н. В. султана и образите на приснопаметните български кръстители Кирил и Методия, на кои в името е посветено тукашното училища. Там стана водосвет в най-голямо благоговение на събранието и като свърши, произнесе се реч от учителя Г. Душанов, съгласно обстоятелствата". Празникът завършва с веселия по домовете, както това става на други големи празници[8].

През 1867 г. се открива ново училище в с. Арабаджиево, Старозагорско. „Школата се уреди с всички потребности само чака да доде свещеник да го восвети" - пише Поп Минчо Кънчев[9].

През 1869 г. на 4 май се открива ново училище в Галац. „Тези дни се случи тук една новина... миналата неделя като се освети новопостроеното здание за училище тури се вече наред". И тук начинът на поканване е еднакъв с този във Варна. „За тържеството, което се приготовляваше, бяха направени нарочни билети за приканване и се раздадоха по цял град на тука живущите българи и на някои от нашите братя словени и сърби живущи такожде в същия град". Освен това членове на настоятелството лично посещават домовете на представителите на градската власт и ги приканват да удостоят тържеството с присъствието си. Празненството започва с „водосвещение, на което съдействаха три лица - Архимандрит Максим, отец Захария и отец Изворски. Церемониала се извърши много тържествено като му се прибави многолетствената песен на Н. Светейшество княза Карла I. Заключението на тържеството стана с едно кратко словце от учителя г-н Д. Ганчев, съобразно на тържеството обстоятелство. После това градският примарин Я. Панаютеску изрази съчувствие и радост, че гледа да се развива българщината навсъде, после и желанието си да види плодът на това богоугодно общеполезно заведение и добър успех..."[10]

През 1869 г. се устройва тържество по повод полагането на „крайъгълен камък" на Роберт колеж в Цариград. Директорът на училището, американец, предлага откриването да стане на 5 юли - деням, в който американците почитат и празнуват победа на революцията. Строежът и откриването на това училище има значение и за нашия народ, тъй като там се учат и български ученици[11].

Във възрожденските вестници съществуват още ред дописки за освещаване на нови училища[12].

Понякога училището се открива, но водосветът става след построяването на сграда за учебни занимания. „Седмата година от отварянето на училището 1885-1886 е забележителна с осветяването на новопостроеното училище на 18.V.1885 г."[13]

В края на XIX век след Освобождението от турско робство традицията да се освещава ново училище се утвърждава. Празничен ден става и откриването на всяка учебна година. Нещо повече държавно-нормативни документи повеляват „Откриването на едно ново училище да става с прилично тържество и водосвет"[14]. В писмо на Министерството на народното просвещение от началото на века се посочва: „На 15 септември ще се отслужи водосвет във всички училища... да се направи всичко възможно щото деням 15 септември да бъде за учениците радостен, както е радостен, деням, в който свършват учебната година"[15].

Традицията се пренася и в новосъздаваните вече висши учебни заведения. Твърде интересни са данните относно откриването на Софийския университет „отварянето на курса да се предшествува с водосвет, както е изобщо обичай в такива случаи"16.

От направения преглед на публикувани данни за освещаване на ново училище се вижда, че през XIX и началото на XX век празникът се утвърждава и разпростира из всички краища на етническата територия на българите и сред българите емигранти в Румъния и Бесарабия.

Почти навсякъде протича по следния ред:

1. Поканване, разгласа, подготовка на празнична обстановка;
2. Църковна служба, посветена на празника;
3. Обредно шествие от църквата до училището;
4. Водосвет (осветяване на вода от църковно обредно лице, изричане на молитва, пръскане на присъстващите със светена вода за здраве (посредством босилкова или друг вид китка зеленина).;
5. Слова на учителя. Песни за многолетието. Приветствени слова от гостите;
6. Обща трапеза или празнуване извън училището, по домовете.

Протичането на празника по този установен порядък с посочените съставки, обединени от структуроопределящия момент на празненството - водосвета, не е изолирано явление в етнокултурното богатство на българския народ. То има свой аналог в народния празник, посветен на влизането на семейство в ново жилище, с главния обред в него - водосвет.

В исторически план този празник отразява поверията, свързани с „култа към мъртвите", вярването за „стопана на къщата". Домът се счита за свой, когато се направи жертвоприношение, освещение (водосвет или маслосвет), „което е християнизирана съставка, отразяваща изменението на представите за стопана - дух господен"[17].

Освещението на училището, което за учители и ученици, по своя характер, е жизнена среда, дом, по същество запазва основните функции на обредите, които целят „организирането на жизнената среда, превръщането на сградата в жилище, социално приобщаване на новия дом и обитателите му към съществуващата среда и се предопределя щастлив бъдещ живот"[18]. Разбира се, в училищния празник организирането на жилищната среда е на ново по-високо социално равнище, не на родствен, а на териториален принцип се обединява определен кръг обитатели, занимаващи се в тази среда с просветната дейност. Освен това взаимоотношенията са също на по-висока степен, не между членове на рода, а между членове на отделни институции - училище, църква, държава. Отражение в тържеството има и промяната на мирогледа на българина от епохата на Възраждането. Макар и по-бавно в селата и по-ускорено в градовете, но най-вече сред интелигенцията, в това число учителството, за сметка на паганистичните вярвания, си пробиват път църковно-християнският елемент и култ[19].

Това обстоятелство обуславя изборът на ден за освещаване на училището - празник на някой църковен светия или неделен ден, задължителното църковно богослужение преди училищното тържество и замяната на кръвната жертва с водосвет. По всяка вероятност една от причините за християнизиране на празненството е и „едно по-определено осъзнаване на християнската религия като национален белег"[20], особено като се вземе предвид, че през тази епоха църквата е ревностен пазител и носител на идеите за съхраняване и популяризиране на българския език, като главен етноопределител на българския народ.

Изследването на празника, посветен на освещаване на ново училище, показва и синкретичната му същност. Върху древни митически представи за времето, за култа към мъртвите, за уподобяването; добро начало - благополучен край, обогатени с елементи от християнската идеология се сътворява празник, който според очевидците, е тържествен, голям. Празник, който ще допринесе за превръщането на сградата в сакрално пространство и ще осигури благополучието на обитателите. Водосветът запазва древните поверия за очистителната сила на водата, смисъла на венците от зеленина и цветя, присъщи и за други български традиционни празници. Молитвите и словата изпълняват функция на вербална магия. Подобен смисъл имат и песните за многолетието. Времето за освещаване не е обикновено, профанно, а правремето, митическото време - хубав ден, свет ден, за да се осигури и благополучие. Впоследствие този свет ден е осмислен в църковно-християнски дух като се избира ден на някой светец от християнския пантеон.

Ред други елементи от разглеждания празник - разгласа, поканване, обща трапеза имат своите съответствия в почти всички български традиционни празници.

От посоченото дотук намираме, че празникът освещаване на ново училище през XIX и началото на XX век е вече формиран в своята пълнота и носи съществените структуроопределящи черти на празниците, свързани с вярата в доброто начало, вярата в култа към мъртвите, които заемат значително място в системата на българската празничнообредна система.

---

1. Цариградски вестник, бр. 405, 15.XI.1858; 2. Пак там, бр. 412, 1.I.1859; 3. България, бр. 433, 434, 30 май 1859; 4. България, бр. 89, 30 ноем. 1860; 5. Цариградски вестник, XII, бр. 35, 36, 25 авг. 1862; 6. Съветник, бр. 14, 24 юни 1863; 7. Съветник, бр. 26, 26 септ. 1864; 8. Съветник, 30 септ. 1864; 9. **Поп Минчо Кънчев**, Видрица, С., 1985, с. 78; 10. Дунавска зора, бр. 26, 10 май 1869; 11. Македония, бр. 25, 25 юли 1869; 12. Турция, бр. 45, 1871; Македония, 16 ноем. 1871; Независимост, 9 февр. 1874; 13. Юбилеен сборник на Варненска държавна мъжка гимназия, Варна, 1930, с. 5; 14. Държавен вестник, бр. 17, 18 март 1881; 15. Държавен архив - Ямбол, ф. 279, оп. 1, а.е. 8. Писмо на Министерството на народното просвещение, 16 май 1938; 16. Софийски университет „Св. Климент Охридски", С., 1939, с. 53; 17. **Дражева, Р.**, Трудови празници и обичаи. В: Етнография на България, София, 1985, т. III, с. 224; 18. Пак там, с. 227; 19. Вж. **Георгиева, Ив.**, Мироглед на българския народ от средата на XIX до началото на XX в. В: Етнография на България, т. III, С., 1985, с. 74; 20. Пак там, с. 22.

# СПИСЪК НА АВТОРИТЕ

1. Проф. д-р Крумка Шарова - Институт по история при БАН
2. Проф. д-р Николай Генчев - СУ "Св. Климент Охридски"
3. Проф. д-р Дойно Дойнов - Институт по история при БАН
4. Проф. д-р Веселин Трайков - Институт по балканистика при БАН
5. Проф. Дочо Леков - Институт по литература при БАН
6. Васил Дечев - Исторически музей - Сливен

## I СЕКЦИЯ

1. Проф. д-р Константин Косев - Институт по история при БАН
2. Ст.н.с. Кирила Възвъзова - Каратеодорова - НБКМ-БИА
3. Ст.н.с. д-р и.н. Велко Тонев - Институт по история при БАН
4. Ст.н.с. Огняна Маждракова - Чавдарова - Институт по история при БАН
5. Доц. Иван Стоянов - ВТУ "Св. Св. Кирил и Методий"
6. Кети Мирчева - НБКМ - БИА
7. Мария Кирова - ИМ - Сливен
8. Владимир Демирев - ИМ - Сливен
9. Доц. Елка Дроснева - СУ "Св. Кл. Охридски"
10. Ст.н.с. к.и.н. Михаил Грънчаров - ИМ - Плевен
11. Цвета Райчевска - ИМ - Бургас
12. Н. с. Тодорка Драганова - ИМ-В. Търново
13. Цветана Генчева - ИМ-В. Търново
14. Свобода Запрянова - Музей на възраждането - Пловдив
15. Иван Русев - ИМ - Сливен
16. Георги Ковачев - ИМ - Сливен
17. Н. с. Веселина Антонова - Държавен архив - Русе
18. Теодора Бакърджиева - ИМ - Русе
19. Мария-Тоска Шкодрева - ИМ - Габрово
20. Стефка Маринова - Държавен архив-Русе
21. Н. с. Иван Христов - Национален парк и музей "Шипка-Бузлуджа"
22. Иванка Кибритова - ИМ - Пазарджик
23. Дора Чаушева - Къща-музей "Васил Левски" - Карлово
24. Румяна Урумова - ИМ - Бургас

## II СЕКЦИЯ

1. Проф. д-р Веселин Трайков - Институт по балканистика при БАН
2. К.и.н. Щелиян Щерионов - ИМ - Кюстендил
3. Валентин Дебочички - ИМ - Кюстендил

4. Тянка Минчева - ИМ - В. Търново
5. Светлозара Станева - Чапкънова - ИМ - В. Търново
6. Н. с. Станка Димитрова - Музей на Възраждането - Варна
7. Иван Лалев - ИМ - Ловеч
8. Даниела Цонева - ИМ - Габрово
9. Юлиана Шулекова - ИМ - Габрово
10. Мария Димитрова - Национален музей на образованието - Габрово
11. Н. с. Нейчо Кънев - ИМ - Стара Загора
12. Недялко Димов - ИМ - Хасково
13. Радка Ханджиева - ИМ - Бургас
14. Христина Женкова - ИМ - Ямбол
15. Гл.ас. к.и.н. Стефан Хърков - Шуменски университет
16. Лилия Филипова - ИМ - Стара Загора

## III СЕКЦИЯ

1. Проф. д-р и.н. Николай Жечев - ИИ при БАН
2. Проф. д-р и.н. Вера Бойчева - СУ "Св. Кл. Охридски" - педагогически факултет
3. Ст.н.с. д-р и.н. Надя Данова - Институт по балканистика при БАН
4. Александър Пижев - ИМ - Пловдив
5. Георги Кюпчуков - ИМ - Сливен
6. Н.с. к.и.н. Косьо Зарев - ИМ "Искра" - Казанлък
7. Анна Илиева - Къща-музей "Хр. Г. Данов" - Пловдив
8. Вела Лазарова - ИМ - Габрово
9. Ст.н.с. к.и.н. Крали Кралев - ИМ - Бургас
10. Ст.н.с. Весела Димова - Институт по балканистика при БАН
11. Ренета Рошкева - ИМ - Русе
12. Мина Христемова - ГИМ - Асеновград
13. Иван Русев - ИМ - Сливен
14. Мария Кирова - ИМ - Сливен
15. Владимир Демирев - ИМ - Сливен
16. Пенка Тодорова - ГИМ - Карлово
17. Добрина Берова - ИМ - Ямбол
18. К.и.н. Невена Даскалова - ГИМ - Елхово

# СЪКРАЩЕНИЯ

АМНП - Архив на Министерството на народното просвещение
БВИ - Българска възрожденска интелигенция. Енциклопедия
ВИС - Военноисторически сборник
ВТВ - Сб. Велико Търново през вековете
ГИМ - Карлово - Градски исторически музей - Карлово
ГИМ-А - Градски исторически музей - Асеновград
ГМСБ - Годишник на музеите в Северна България
ГОКПОЕ - Годишник на обществена културно-просветна организация на евреите
ГСУ - Годишник на Софийски университет "Св. Кл. Охридски"
ДА - Сливен - Държавен архив - Сливен
ДБИ - Документи за българската история
ИВАД - Известия на Варненското археологическо дружество
ИДА - Известия на държавните архиви
ИИБЛ - Известия на института "Ботев-Левски"
ИМ - Исторически музей
ИМСЗБ - Известия на музеите от Северозападна България
ИМЮИБ - Известия на музеите от Югоизточна България
ИНБКМ - Известия на Народна библиотека "Св. св. Кирил и Методий"
ИНМ - Известия на Народен музей - Русе
ИП - сп. Исторически преглед
МОГ - Музей на образованието - Габрово
НБИВ-БИА - Народна библиотека "Иван Вазов" - Пловдив, Български исторически архив
НБКМ-БИА - Народна библиотека "Св. св. Кирил и Методий", Български исторически архив
НМКнВ - Народен музей - Кюстендил - "Възраждане"
СбНУНК - Сборник за народни умотворения, наука и книжнина

Сборникът се издава с любезното съдействие на

Национален център за музеи, галерии и изобразителни изкуства
при Министерство на културата - София

Общобългарски комитет и фондация "Васил Левски" - София

ТБ "Обединена българска банка" АД - Сливен

ТБ "Биохим" - Сливен

Клуб "Отворено общество" - Сливен

"Кварц" ООД - Сливен

"Феникс - Ресурс" СНТ ЕООД - Сливен

ООД "Терснаб" - Сливен

"Булстрад" АД - клон Сливен

ДЗИ - Сливен

"Астра Тап" ЕООД - Сливен

"Хеброс" ТБ АД - Сливен

КУЛТУРА, ЦЪРКВА И РЕВОЛЮЦИЯ
ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Предпечатна подготовка: ЕТ "ЦОНИМОНИ"
Печат: "Нова Частна Печатница" ООД

Формат: 60/84/8
Печатни коли: 24

8,00